

مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي

2

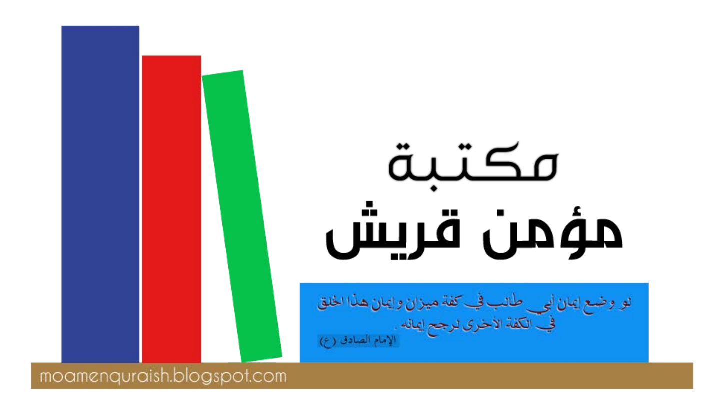
سلسلة الفكر الإيراني المعاصر

الأسس الفكريّة لـ

الثورة الإسلاميّة الإيرانيّة

محمد شفيعي فر

ترجمة : محمد حسن زراقط


مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

الأسس الفكرية
للثورة الإسلامية الإيرانية

محمّد شفيعيّ فَر

الأسس الفكرية للثورة الإسلامية الإيرانية

ترجمة

محمد حسن زراقط



المؤلف: محمّد شفيعيّ فَر
الكتـاب: الأسس الفكرية للثورة الإسلامية الإيرانية
الترجمة: محمّد حسن زراقط
المراجعة والتقويم: حسين قبيسي وتوفيق شومان
الغلاف: حسين موسى

الطبعة الأولى: بيروت، 2007

Mohammad Shafiifar
Al-Osos Al-Fikriyya Lithawra Al-islamyya Al-Iranyya



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
Center of civilization
for the development of Islamic thought
بناية الصبّاح - شارع السفارات - بئر حسن - بيروت
هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820387 (9611)
Info @ hadaraweb.com
www. hadaraweb.com

المحتويات

مقدمة المؤلف

تعد الفترة الزمنية ما بين عامي 1953، و1978، مرحلة إحياء الإسلام والفكر الديني في إيران. ففي هذه المرحلة يشاهد المراقب للحركة الفكرية بروز مذاهب وتيارات فكرية متنافسة يدّعي كل منها امتلاكه للقول الفصل على صعيد حل الأزمات التي يعانيها المجتمع الإيراني. والسؤال الأساس الذي نسعى لتحصيل جوابه، هو: أي من هذه المذاهب والتيارات الفكرية التي كان لها حظ الرواج في المجتمع الإيراني، ترك أثره في تشكيل الرؤى الفكرية للثورة الإسلامية؟

والفرضية التي ننطلق منها في طرح سؤالنا المشار إليه أعلاه تقول: **«إن كل ثورة أو تحول اجتماعي ينبغي أن يكون مسبوقاً بفكر أو مذهب فكري نظري، تستند إليه الثورة في نفيها للوضع القائم وتجاوزه، وبالتالي لاعتماد هذا التوجه الفكري لإعادة هندسة المجتمع من جديد بوحي منه»**.

وما ندعيه هو أن سيرورة التحولات الفكرية الثقافية بين عامي 1953 ـ 1978 أنتجت تياراً فكرياً يمكن تسميته التيار الإسلامي «الفقهي ـ الولائي»، وساعدت على تشكيله مجموعة من الظروف والعوامل التاريخية. وقد أحدث هذا التيار تحولاً خطيراً في الخطاب السياسي

الشيعي، نجم عنه تصور يقضي بإمكانية استلام زمام السلطة السياسية وتشكيل الدولة على ضوء مرتكزاته الفكرية.

وهكذا يظهر أن «فرضية البحث» هي أن الثورة الإسلامية انعكاس لمجموعة من التحولات الفكرية، وتجسيد ميداني للتيار الفقهي ـ الولائي بوصفه مشروعاً لحل المشكلات الاجتماعية.

وعن المنهج المعتمد في هذه الدراسة، يجدر بنا أن نشير إلى أننا اعتمدنا على المصادر المكتبية بشكل أساس، وقد توصلنا إلى أن إرادة الإنسان وفكره هما المنشأ الأول لكل تحول اجتماعي أو ثوري، واعتمدنا في التحليل النظري للأفكار على المنهج البياني ـ التحليلي. وعلى هذا الأساس، قدمنا طرحنا النظري للأسس الفكرية للثورة الإسلامية. ومن أبرز خصائص هذه الدراسة أنها تعطي للفلسفة والفكر العقلاني ـ الفلسفي دوراً مهماً في التأسيس لنظرية الثورة، على حساب النظريات الاجتماعية. وإننا نعتقد أن أحد أهم أسباب فشل الدراسات في اكتشاف حقائق الثورة، وبخاصة عند الباحثين الأجانب، أنهم أغفلوا الأبعاد الفكرية والثقافية، وحصروا اهتمامهم بالأبعاد الاجتماعية والسياسية.

بلى، إن أهم خصائص الثورة الإسلامية هو ماهيتها الفكرية والثقافية؛ حيث إنها جعلت في رأس قائمة شعاراتها المزج بين القيم المعنوية والإسلام من جهة وبين السياسة من جهة أخرى، في عصر سادت فيه النزعات والتيارات المادية؛ وأدرجت في قائمة أهدافها بناء مجتمع مدني يقوم على دعامتي: الفكر الإسلامي من جهة والإنسان وعلاقاته الجديدة من جهة أخرى. ومن هنا، يمكن اعتبار الثورة الإسلامية عودة إلى «الإنسان»؛ الحلقة المفقودة بل المنسية في عصر سيادة الآلة والتقانة.

وبناء على ما ذكر أخيراً، يسهل فهم أسباب حدة الاستكبار

العالمي في مواجهته للثورة؛ وذلك أنها تدعي تقديم برنامج جديد لإدارة الحياة الإنسانية يحتوي على عنصر أساس هو عنصر المعنى والقيم المعنوية الذي أغفله الفكر الإستكباري. ومن هنا، شكلت الثورة بطروحاتها الاجتماعية تهديداً ثقافياً للاستكبار، في حين أنها لا تشكل تهديداً اقتصادياً أو عسكرياً له. وبعبارة أخرى: يشكل الطرح الجديد الذي قدمته الثورة نموذجاً مواجهاً لنظرة الحضارة الغربية إلى الإنسان والكون والعلوم الإنسانية المعاصرة.

وهكذا تسعى الثورة الإسلامية إلى تأسيس **«حضارة إسلامية عظيمة»** تعيد النظر في تعريف الإنسان والعالم، وبالتالي تلقي بظلها على مسيرة التحول الاجتماعي. وتحقق هذا الهدف السامي مرهون بالسعي إلى تظهير الأسس المعرفية، وبناء العلوم على رؤية جديدة تستمد جذورها ومنطلقاتها من الذات؛ وأساس هذا العمل ومنطلقاته هي معرفة الأسس الفكرية للثورة الأمر الذي تسعى إليه هذه الدراسة.

ومن المناسب أن يعرف القارئ الكريم أن فكرة هذا العمل البحثي خطرت للمرة الأولى في ذهني أثناء اشتغالي بالتدريس في مرحلة الدراسات العليا في الجامعات الإيرانية؛ حيث غرقت، أثناء التحضير لصف على شكل مؤتمر حول الثورة وردود الأفعال تجاهها، في خضم بحر من الدراسات والمقالات الأجنبية تعالج مسألة الثورة الإسلامية وآثارها ومنطلقاتها، وقد عملنا على تقييم تلك المقالات والأفكار، وتمييز ما هو أقرب إلى الواقع مما هو بعيد عنه.

وأكثر هذه الدراسات والمقالات المشار إليها كتبت بأيدي بعض الإيرانيين المقيمين خارج إيران. وإذا تجاوزنا تقييم المستوى العلمي لكتّابها، فإن الكتابات نفسها تشترك في أمر واحد وهو الانطلاق من رؤى علم الاجتماع ونظرياته؛ تقليداً لمنهجيات البحث في الغرب عامة،

والولايات المتحدة الأمريكية خاصة. وهكذا تصدق على كل واحد من هؤلاء حكاية الشاعر الإيراني جلال الدين الرومي حول الفيل الذي تحسسه مجموعة من الناس في مكان مظلم، واختلفوا في تشخيص هويته. والأمر الذي غفل عنه أكثر هؤلاء الباحثين هو البعد الفكري والثقافي للثورة الإسلامية. وقد أدّى النظر إلى الثورة بعين واحدة إلى تصور أن ما حصل ما هو إلاّ حركة جبرية تخضع لقوانين اجتماعية ليس فيها مجال للاختيار والإرادة الإنسانية للثوار قيادة وجماهير ومنظرين.

هذا من جهة، أما من جهة أخرى قد ترددت في أعماق قلبي أصداء نداء السيد الخامنئي؛ حيث كان يشكو من قلة الالتفات والاهتمام بالأسس الفكرية والنظرية للثورة الإسلامية، بالقياس إلى غيرها من الثورات[1]. ومن المؤسف أن يتم إغفال البعد النظري للثورة على الرغم من وجود شخصيات اعترف لها القريب والبعيد، بأنها كانت من المرابطين على ثغور التنظير والدفاع الفكري عن الثورة، كالشهيد مرتضى مطهري وغيره. وعلى أي حال، نأمل أن يكون في هذا البحث خطوة إلى الأمام في مسيرة تطوير هذا الميدان من الدراسات علّه يعود بالنفع على نظامنا التعليمي كما على غيره من المجالات التي يمكن أن تسدي لها هذه الدراسة خدمة.

في ضوء ما تقدم كله، عقدت العزم على بناء لبنات هذه الدراسة على رؤية خاصة تنطلق من مسلّمة تعطي للفكر والإرادة الإنسانية الدور الأول في كل تحول اجتماعي؛ وكان من الضروري الاستفادة من مناهج تختلف عن المناهج التي تبنى عليها الدراسات الاجتماعية والعلوم الإنسانية؛ المنطلقة من مناهج العلوم المعاصرة المتداولة في الغرب.

---

(1) من كلمة له في العام 1989 حديث الولاية ج3، ص 35..

ولتحقيق هذه النقلة المنهجية رأيت أن أنطلق من الفلسفة والمنطق، واخترت أستاذاً متخصصاً من أساتذة جامعة طهران فلم تتم الموافقة على اختياري.

ولم يكن ثمة مناص من الاعتماد على النفس، والتشاور مع الأساتذة والباحثين لتعديل خطة البحث وتطويرها، حتى وصلت إلى ما هي عليه الآن، مع الإصرار على حفظ الرؤية التي سبق الحديث عنها.

وقد عثرت أثناء البحث على مصادر ومراجع كان لها دور مؤثّر في تكوين هذا البحث، جعلتني أقر بأن البحث عن الأسس الفكرية للثورة الإسلامية يحتاج إلى مجال أوسع من رسالة جامعية، بل يحتاج إلى أبحاث ودراسات مستقلة حول عدد من الموضوعات ذات الصلة بموضوع بحثي هذا. ومن ذلك دراسة الشخصيات التي كان لها دور فاعل في الثورة، أو دراسة التيارات المتنوعة التي كانت على صلة بشكل أو بآخر بهذه الواقعة الاجتماعية، وغير ذلك مما يحتاج تحقيقه إلى تعاون جماعة كبيرة من الباحثين. وتبعاً لقاعدة «**ما لا يدرك كله لا يترك جله**»، حاولت تحديد وجهة الموضوع ودائرة سعته بالحدود الممكنة، على الرغم من تواضع ما أملك من إمكانات في هذا المجال.

وليست هذه الدراسة إلا ترسيماً إطارياً للأسس الفكرية للثورة الإسلامية الّتي في طياتها الكثير من التفاصيل والموضوعات الجزئية التي تستحق البحث والتعمق؛ ولذلك سوف يلاحظ القارئ أن بعض الموضوعات لم تعالج بالمستوى الذي تستحق. وعلى هذا الأساس مارست انتقائية منهجية للتيارات الفكرية التي عالجتها، ومن هذه التيارات تم اختيار بعض الشخصيات لمعالجة أفكارها ورؤاها. وتركت بعض التفاصيل لمن يود متابعة ما يستحق المتابعة، والغوص في تفاصيل ما عالجت بعض كلياته، لعلّ المتابعة تعوّض عمّا في هذه الدراسة من نقص، وتصوّب ما فيها من أخطاء.

وأخيراً، ما هذه الدراسة إلاّ ثمرة جهود حثيثة بذلها عدد من الأساتذة لفتح آفاق تفكيري. وأخص بالذكر من بين هؤلاء الشيخ الدكتور عميد الزنجاني الأستاذ في كلية الحقوق والعلوم السياسية الذي حظيت بشرف التتلمذ على يديه، وكان له الفضل في تصويب خطة البحث كما تنقيحه أثناء تدوينه. وأشكر له في الختام كل ملاحظاته وإرشاداته القيّمة.

محمد شفيعي فر

خريف العام 1999

إطار الدراسة ومشروع البحث

لقد كان الإنقلاب على حكومة الدكتور حميد مصدق في العام 1953 إعلاناً رسمياً لدخول الفكر المادي في مأزق خطير[1]؛ وذلك أن هذا الانقلاب كان إيذاناً بهزيمة الفكر القومي ومحاولات إصلاح النظام السياسي القائم عن طريق العمل البرلماني، وقد أعقب ذلك سيطرة الشاه محمد رضا ومن ورائه أمريكا على إيران بشكل كامل على حساب أفول حزب توده الماركسي[2].

وفي المقابل أثرت هزيمة هذه التيارات على المجتمع الإيراني، ودعت إلى الالتفات إلى الداخل والذات والإقبال على الفكر الديني، أضف إلى هذه الهزيمة ما يكمن في تلك التيارات من نقاط ضعف على المستوى الفكري والفلسفي. ومن هنا يمكن القول: إن مرحلة ما بين عامي 1953 و1978 هي مرحلة الأزمة النظرية والهزيمة العملية للتيارات المادية وغير الدينية، وفي الوقت عينه مرحلة إحياء الإسلام والفكر الديني كمشروع لحل المشكلات الاجتماعية.

---

(1) صادق زيبا كلام، مدخل إلى الثورة الإسلامية، ص ص 80 - 81.

(2) حزب توده هو الحزب الشيوعي الإيراني وكلمة توده تعني عامة الشعب أو الجماهير. (المعرب)

وتحمل هزيمة التيارات المادية والعلمانية رسالة واضحة، مفادها ضرورة البحث عن مناهج جديدة ورؤى غير مسبوقة، لتشكيل مشروع اجتماعي ينطلق من الفكر الديني والإسلامي على وجه التحديد، مع كل ما تتضمنه هذه الرسالة من جدة وثورية. ومن هنا، كانت المرحلة المشار إليها أعلاه مرحلة التنافس بين عدد من التيارات والنظريات المؤسسة على الإسلام والفكر الديني، والتي تهدف إلى تقديم حلول لمعاناة المجتمع الإيراني.

وقد بدأ التيار الفكري الإصلاحي نشاطه في إطار الدستور وقانون المشروطة من أجل إصلاح الأوضاع السياسية، والتخفيف من حدّة الاستبداد الذي تمّ تشخيصه بأنه أهم تحديات المجتمع الإيراني. ونظراً لما يتمتع به هذا التيار من معرفة بالإسلام والفكر الإسلامي وبالعلوم المعاصرة في آن معاً، سعى إلى مدّ جسور التواصل بين الطرفين. وقد أنتجت هذه المنهجية رؤية نقدية إلى الفكر الديني بهدف تطويره ليتطابق مع الأوضاع الإنسانية المعاصرة؛ لكن هذه المحاولة ابتُليت بآفة التلفيق[1].

وقد انفصل عن هذا التيار الإصلاحي تيار راديكالي يشخّص مشكلة المجتمع بشكل آخر، وبالتالي يقدم حلولاً مختلفة. وخلاصة تصور هذا التيار الجديد المنطلق من رؤية اجتماعية ـ اقتصادية، أن مشكلة المجتمع الإيراني تكمن في رؤوس الأموال الداخلية المرتبطة بالإمبريالية. والحل الذي اقترحه هو القيام بنشاط مسلح لضرب قاعدة الإمبريالية الاقتصادية. وقد كان هذا التيار نتيجة من نتائج النجاح النسبي

(1) التلفيق ترجمة لمصطلح «التقاط» المستخدم في اللغة الفارسية لوصم بعض التيارات التي تضم إلى الفكر الديني أفكاراً غريبة مقتبسة من المذاهب والتيارات غير الدينية. (المعرب)

للفكر الماركسي في العالم الثالث، وحاول أنصاره التوفيق ما بين الإسلام والفكر الماركسي، والمصالحة بينهما للاستفادة من مزايا كل منهما. وقد تجلى هذا الأمر بأوضح صوره في إعادة قراءة الإسلام ونصوصه الأساسية، كالقرآن على ضوء الماركسية ونظرياتها، حيث يضحي بكل شيء في سبيل الغاية. ولا يخفى ما في هذا التيار من نزعة تلفيقية واضحة.

أما التيار الفقهي ـ الولائي الذي ينطلق في تشخيصه للمشكلة الاجتماعية من رؤية ثقافية ـ فلسفية، فقد أبدى اهتماماً ملحوظاً بالنشاط الفكري الثقافي بغرض تقوية الأسس الفكرية للإيداتيين، وإيجاد تحول أساسي في عقلية المجتمع الإيداني، وعدم الاكتفاء بالتغيير السطحي للبنى الفوقية. والمصادرة الفكرية التي بنطلق منها هذا التيار تفيد بأن أي تحول في الظاهر والبنى الفوقية، لا بد من أن يرتكز على تحول في الأسس والبنى الفكرية التحتية للإنسان.

ويحمل أصحاب هذا التيار اعتقاداً راسخاً بتمامية الدين وجامعيته وشموله، وبكونه قادراً على حل مشاكل المجتمع الإنساني المعاصر، وما الانحطاط الفكري والثقافي والاجتماعي الذي أصاب المجتمع الإسلامي، بحسب هؤلاء، إلاّ نتيجة لتخريب المفاهيم الإسلامية، واختلال التعليم الديني. والحل بنظرهم يكمن في إعادة الروح إلى القيم الإسلامية، وإحياء تعاليم الإسلام بأصالتها وصفائها. ومن هنا، حاول أنصار هذا التيار تقديم خطاب جديد عن الانحطاط والتطور والنهضة الأخلاقية والاجتماعية، تبني حلولها المقترحة على الفلسفة والأخلاق.

وقد نضجت ثمرة «فكرة الثورة الإسلامية»، وترعرعت في ظل الصراع والجدال الذي كان قائماً بين التيارات الفكرية التي ظهرت إلى الوجود بين عامي 1332 و1357؛ وبناءً عليه يمكن القول: إن التنظير

الفكري والجدل الفلسفي 1953 ـ 1978 المشار إليه، هو أحد أهم العوامل والأسباب التي ساعدت على نمو فكرة الثورة الإسلامية وتطورها، بل على استمرارها ودوامها. ولولا ذلك الصراع الفكري الذي سبق الثورة لما ولدت هذه الثورة أبداً، ولما تبناها الجمهور، أو على الأقل لواجهت مأزقاً فكرياً ونظرياً بعد ولادتها، وفي السنوات الأولى من عمرها.

توضيح الإشكالية:

جدير بالذكر في هذا المحل من الدراسة، أننا لا نهدف إلى البحث عن أسباب الثورة وعلل ظهورها إلى ساحة الوجود، بل إننا، بعد قبولنا بوقوعها والتعامل معها كواقع قائم (Fact)، نحاول أن نبحث عن الأسس الفكرية التي تستند إليها وترتكز عليها في طروحاتها، بعيداً عن تحليل الأسباب الاجتماعية التي أدت إلى ظهورها.

وبعبارة أخرى: سوف نحاول في هذه الدراسة معرفة ما إذا كانت هذه الثورة قد حدثت بشكل آلي وذاتي، أم سبق ظهورها جهد نظري فكري؟ وإذا كان الاحتمال الأخير هو الصحيح فمن هم الأشخاص، وما هي التيارات التي أسست فكرياً ونظرياً لمقولة الثورة؟ وأخيراً هل أن الثوريين ومعارضي النظام السابق مهّدوا فكرياً ونظرياً للثورة الإسلامية، أم أنهم ركبوا موجتها، بعدما ظهرت نتيجة عوامل اجتماعية وسياسنية خارجة عن إرادتهم واختيارهم؟

ومن الواضح أننا لا ندّعي عدم أهمية العوامل الاجتماعية والسياسية، بل كل ما ندعيه أن ثورة عظيمة في آثارها ونتائجها كالثورة الإسلامية لا يمكن أن تكون نتيجة توالد ذاتي غير مسبوق بالتنظير الفكري والفلسفي، بل ندعي وجود جهود فكرية تنظيرية حثيثة سبقتها نحاول تظهيرها وتوضيحها في هذه الدراسة.

ومن هذا المنطلق، ترتكز هذه الدراسة على قاعدة: أن كل تحول اجتماعي سياسي لا بد من أن يكون مسبوقاً بتحول فكري على حد قول الشهيد مرتضى مطهري [1]، ومن أهم وظائف هذا التحول الفكري بل وأركانه الأساسية، رفض النظام القائم، وإعادة بناء النظام الاجتماعي والسياسي على قواعد جديدة تختلف في طبيعتها وجوهرها عن النظام المرفوض [2].

وبعبارة أوضح: إن الأمة التي لا تبني المقدمات النظرية والفكرية، ولا تعيد صياغتها، لا تستطيع أن تتصدى لاستئصال نظام قائم، وإحلال نظام جديد محله وفق قاعدة التجربة والخطأ، وإذا حدث ذلك فإن مثل هذا النظام لن يكتب له الاستقرار والنجاح. وهكذا لا تبدو الثورة الإسلامية في إيران مختلفة عن غيرها من الثورات الديمقراطية التي عرفتها أوروبا، بل هي مثلها تنطلق من أسس ومبادئ فكرية نظرية تم إحكام بنائها قبل الثورة بسنوات.

والسؤال الأساس الذي تحاول هذه الدراسة تقديم جواب له، هو السؤال عن دور هذه التحولات الفكرية المدّعى حصولها في الفترة المشار إليها، في تشكيل فكرة الثورة الإسلامية وتطور نظريتها؟ وكذلك البحث عن النظام الفكري والرؤى النظرية التي تستند الثورة إليها.

وكذلك سوف نحاول تظهير دور كل من التيارات الفكرية المدّعى تأثيرها في تشكيل نظرية الثورة الإسلامية؛ للتعرف على التيار الأبرز الذي يعود إليه الفضل في ولادة الثورة الإسلامية وتطورها؟

وسوف نحاول أيضاً البحث عن المذهب الفكري الذي احتضن

---

(1) الحركات الإسلامية في القرن الأخير، ص 74.

(2) مهدي بازركان، ثورة إيران في حركتين، ص 85؛ منوتشهر محمدي، تحليل للثورة الإسلامية، ص 46.

فكرة الثورة في ثنايا تلك التحولات التي يُدّعى تأثيرها. ومن الواضح أن دراسة التيارات التي كانت ناشطة في تلك الفترة سوف يكون له أعظم الأثر في فهم الأسس الفكرية للثورة الإسلامية.

المصادر المتوفرة:

على الرغم من مضي كل هذه الفترة من عمر الثورة الإسلامية، وكثرة ما كتب حولها من دراسات وتحليلات متنوعة، إلاّ أننا ندّعي عدم وجود دراسة شاملة، أو تحليل جامع يلقي الضوء على كل أبعاد الثورة ومختلف جوانبها، بل إن ما لا يصل إليه الضوء أكثر بكثير من الزوايا التي تحاول هذه الدراسات الإضاءة عليها. وربما كانت منطلقات الثورة الإسلامية الإنسانية وأبعادها الدينية هي نقطة امتيازها عن سائر الثورات والحركات الاجتماعية، ما يجعل الاتفاق في تحليلها أمراً صعب المنال إن لم يكن متعذراً؛ بحيث يصدق على الدارسين والباحثين مقولة جلال الدين الرومي؛ حيث يقول: «**كل امرئ يظن واهماً أنه محبوبي الوحيد**». وواقع حال الدراسات المتوفرة الداخلية والخارجية منها، أنها لا تتوفر على الخصوصية العلمية، وبخاصة أن أكثر ما كتب حول الثورة الإسلامية صدر عن نوعين من الكتّاب: إما أجانب لا يعرفون فكر الشعب الإيراني وثقافته، وإما أشخاص لم يكونوا حاضرين في خضم الأحداث والتطورات التي أفضت إلى الثورة. ومن الواضح عجز هذين الفريقين من الباحثين عن فهم الأسس الفكرية للثورة الإسلامية ومنطلقاتها.

ولتوضيح صورة المصادر حول الموضوع نقسمها إلى قسمين:

1 ـ المصادر الداخلية:

إن أكثر المصادر التي نشرت في الداخل الإيراني انصرفت إلى تدوين الوقائع وتوصيف الخصوصيات الدينية للثورة الإسلامية، وترجع

هذه السمة العامة إلى الفقر المنهجي الذي يطبع أكثر هذا النوع من الكتابات، أو إلى اعتمادها مناهج لا تتناسب مع الواقعة المراد تحليلها. وليس هذا الضعف أو الفقر المنهجي إلا مشكلة عامة للعلوم الإنسانية المعاصرة، ودراساتنا لهذه الميادين، حيث أننا حتى الآن لم ندون منهجاً يتناسب مع واقعنا ووقائعنا. والمناهج الغربية لا تؤدي الغرض المطلوب منها، ولذلك تجنب عدد من الدارسين العمل البحثي ضمن إطارها، حذراً من تهمة الالتقاط والوقوع في التناقض بين المبادئ والنتائج، وفضّلوا البحث بعيداً عن المنهج على اعتماد منهج لا يتناسب مع موضوع البحث. وبكلمة مختصرة إن المشكلة الأساس في تظهير الأسس الفكرية للثورة الإسلامية تكمن في الإطار أو النظام المعرفي القادر على احتضان المفاهيم الإسلامية للثورة.

ولكن لا يسعنا إلاّ الاعتراف للمصادر الداخلية بأنها، رغم فقرها المنهجي، تحتضن كماً هائلاً من المعلومات والمعطيات التي يمكن أن تنتظم يوماً في سلك منهجي لتثمر نتائج مهمة تكشف ما استتر من أبعاد الثورة الإسلامية. وبعض هذه المصادر اعتمدت طريقة الدرس التاريخي الديني في استعراضها للنظرية السياسية الإسلامية، وبخاصة المدرسة الشيعية ومسيرة الجهاد السياسي للأئمة عليهم السلام ومن بعدهم كبار العلماء؛ بحيث تبدو الثورة استمراراً طبيعياً لمسيرة تضرب جذورها في أعماق التاريخ.

ومن المناسب الإشارة إلى نماذج من هذه الكتب:

أ ـ الثورة الإسلامية وجذورها: يُعَّد هذا الكتاب أحد الكتب الدراسية المقررة لمادة الثورة الإسلامية، ويشتمل على مادة غنية من المعلومات والمعطيات. وفي تحديده لأسباب الثورة يذكر مجموعة من العلل التاريخية والعقدية والواقعية، ويرجع كل هذه العلل إلى علة واحدة وأساسية هي الإيمان الديني والاعتقادي عند

الشعب الإيراني. من هنا، يرى الكاتب أن السبب الرئيس للثورة هو سياسة الشاه التي كانت تهدف إلى مواجهة الإسلام واستئصال شأفته من ساحة المجتمع[1].

ب ـ نهضة علماء إيران (نهضت روحانيون إيران): يعتمد هذا الكتاب على دراسة الأحداث والوقائع التاريخية والوثائق المدونة حول دور العلماء في التحولات السياسية ـ الاجتماعية في إيران، ويخلص هذا الكتاب إلى أن العلماء كان لهم الدور الأساس في كل الحركات الاجتماعية الوطنية منها، والدينية على حد سواء.

ج ـ دراسة نهضة الإمام الخميني وتحليلها: يحاول هذا الكتاب تسليط الضوء على وقائع الثورة الإسلامية وأحداثها بالتفصيل من سنة 1962 فصاعداً.

د ـ الثورة الإسلامية في إيران: من بين كتّاب الخارج، تجدر الإشارة إلى هذا الكتاب لمؤلفه **حامد ألغار** الذي يبحث عن جذور الثورة في النظرية السياسية الشيعية التي تعتقد بعدم مشروعية أي سلطة في عصر الغيبة. ويرى أن الإمام الخميني تجسيد للتقليد والموروث بين علماء الإمامية.

هـ ـ تحليل للثورة الإسلامية: اعتمدت بعض الكتب الداخلية منهجية علمية إلى حد ما، وتهدف إلى التنظير للثورة الإسلامية، وهذا الكتاب واحد منها حيث يحاول الكاتب **منوتشهر محمدي** تقديم إطار نظري لتحليل ودراسة الثورة الإسلامية. ويعد هذا الكتاب محاولة ناضجة لدراسة الأبعاد الاجتماعية للثورة، مع تعرضه خلال البحث لبعض القضايا والمسائل الفكرية التي تواجه الثورة.

و ـ مدخل إلى الثورة الإسلامية: ينطلق **صادق زيبا كلام** في دراسته

---

(1) انظر: عباس علي عميد زنجاني، **الثورة الإسلامية وجذورها**، ص 572.

هذه من رؤية اجتماعية صرف، ويحاول نقد نظريات أربع قدّمت لتحليل الثورة الإسلامية. وبعد إبطال هذه النظريات وردّها، يقدم طرحاً جديداً يرى فيه أن الثورة الإسلامية هي رد فعل على انعدام التنمية ومحاولة لإصلاح النظام السياسي في إيران[1]. وهكذا يرى أن الثورة هي في الحقيقة ثورة على الاستبداد المعاصر في تاريخ إيران. وفي تقييمنا لهذا الكتاب، نرى أنه محاولة تعتمد على الاستقراء لمعالجة جزئيات محددة، ولا تقدم رؤية متكاملة تكشف عن الصورة الكاملة للثورة، بل تكتفي بأجزاء من المشهد، وتحجب أجزاء أخرى ربما تكون أولى بالتظهير والكشف.

ز - ثورة إيران في حركتين: يشبه كتاب **مهدي بازركان** هذا إلى حد بعيد الكتاب السابق؛ حيث يرى أن الثورة ما هي إلا انتفاضة الأمة الإيرانية في وجه الاستبداد، وأما إسلامية الثورة فهي صفة لاحقة للثورة بعد انتصارها.

ح - حول الثورة الإسلامية: هذا الكتاب لمؤلفه الشهيد مطهري يعد محاولة ناجحة لاكتشاف الأسس الفكرية والفلسفية للثورة الإسلامية، ضمن إطار معرفي ومنهجي واضح، على الرغم من كون الكتاب مجموعة من المحاضرات والمقابلات الإعلامية، وعدم كونه كتاباً مدوناً بالطريقة التي تدوّن بها الكتب عادة. ومن أهم ما في هذا الكتاب تركيزه على دور العلماء في التأسيس للثورة الإسلامية. والبعد الأهم فيه هو أنه يكشف عن وجود محاولات للتنظير الفكري للثورة حتى وهي في مراحلها الأولى.

---

(1) صادق زيبا كلام، ص 94 - 114.

2 ـ المصادر الخارجية:

تتميّز المصادر الخارجية بتوفّرها على رؤية منهجية واضحة ومبانٍ نظرية محددة، إلاّ أنها، وبالنظر إلى جهل أصحابها بثقافة المجتمع الإيراني ونسيجه، بقيت إلى حد بعيد، في منأى عن نيل الحقيقة على مستوى النتائج التي وصلت إليها.

أضف إلى ذلك أن الجو الإعلامي السلبي السائد في الغرب تجاه إيران ألقى بظله الثقيل على استنتاجات هؤلاء، وبخاصة أن الغرب كان وما زال بصدد البحث عن وسائل لمحاصرة التجربة الإيرانية ومنع تكرارها في مكان آخر من العالم. وقد انعكس هذا الأمر على الأبحاث الغربية التي نحت هذا النحو، وراعت الجانب العملي في توجهها ربما تلبية لحاجة السوق الثقافية. ومن هنا، نرى أنها ابتعدت عن محاولات اكتشاف الأبعاد النظرية للثورة. وهذه الأمور جميعاً أدت إلى صبغ أكثر الأبحاث حول الثورة الإسلامية بصبغة العداء والمواجهة.

ومن الكتب والدراسات التي نشرت في الغرب حول الثورة الإسلامية، والتي كانت تهدف إلى التنظير للثورة، ما كتبه بعض الإيرانيين المقيمين في الخارج. وبنظرة عامة يمكن تصنيف هذه الدراسات في مجموعات:

أ ـ الدراسات التي تبنت نظرية البعد الاقتصادي، ومالت إلى أن العامل الأساس الذي يكمن وراء الثورة هو الركود الاقتصادي الذي ساد في عامي1977 و1978[1].

---

(1) See:

- Thomas Walton, economic development and revolutionary upheaval in Iran, Cambrige journal of economics. PP. 271- 288.
- H. katozian, **the political economy of modern Iran.** =

ب ـ الدراسات التي تبنت نظرية هنتغتون (عدم الانسجام بين البنى الاقتصادية والبنى السياسية)، وعدم وجود مؤسسات سياسية ديمقراطية، ومالت إلى القول بأن هذا هو سبب الثورة، مع الإشارة إلى اعتقادها بتحسن الأوضاع الاقتصادية[1].

ج ـ الدراسات التي اهتمت بدارسة حالة تعبئة القوى واستغلال الإمكانيات المتاحة على مستوى شبكات التواصل بين تجمعات المعارضة، ما جعلها تخلص إلى أن الثورة الإسلامية نتيجةٌ لكثافة وازدياد حجم المعارضة للشاه[2]. وفق هذه الرؤية، تبدو الثورة مجرد حركة شعبية جماهيرية أضيفت إليها صفة «الإسلامية» بعد الانتصار. ولا يجد المراقب لهذه المجموعة من الدراسات أي أثر للبحث حول الأسس الفكرية الإسلامية للثورة، والبارز فيها هو تضخيمها للبعد الاقتصادي.

د ـ الدراسات التي تهتم بالثقافة والفكر والأيديولوجيا الإسلامية بوصفها محركاً للثورة[3] وهي من هذه الزاوية تشبه هذه الدراسة،

---

(1)
- Massoud Karshenas, **oil, state and inductionalization in Iran.**
- Sepehr Zabih, Iran s revolutionary upheaval: an interpretative essay.
- Ervand Abrahamian, Iran: Between Two Revolutions. New Jersey: Princeton University Press, 1982.
- Mohammad Amjad, **Iran from dictorship to theocracy.**
- Mehran Kamrava, Revolution in Iran: The Roots of Turmoil. London: Routledge Press, 1990.

(2) See:
- Misagh Pars, **social origins of the Iranian revolution.**
- revolution in Iran: the politcs of counter - mobilization.
- Valentine moghadam, **popular revolution and the Islamic state in Iran,** in Tessy Boswell edÁ **Revolution in the world - system.**

(3) لمزيد من الاطلاع على هذا النوع من الدراسات انظر:
حامد ألغار، مصدر سابق؛ وأيضا:
- Said Amir Arjomand, **the causes and significance of the Iranian revolution,** in: **state culture and society**.

ولكنها تختلف عنها في اكتفائها بالبحث حول الكليات العامة وعدم الخوض في التفاصيل، والدوران حول الأسس العامة بطريقة بنيوية.

أضف إلى ذلك أن أكثر أبحاث هذه المجموعة من الدراسات، اختارت نظريات الثورة ميداناً لجولاتها، بينما تود الدراسة الحالية أن تنظر إلى الثورة الإسلامية بعين الفكر السياسي أو الفلسفة السياسة، وبهذه العين تريد أن تحدد أطر الثورة الإسلامية وأسسها الفكرية والنظرية. ولتظهير وجوه التمايز بين هذه الدراسة ودراسات المجموعة الأخيرة، سوف نحاول التوقف ملياً عند بعض النماذج منها.

دراسة وتوصيف:

يرى **حامد ألغار** أن الثورة الإسلامية هي النقيض الصريح للماركسية التي يدعى أنها حلال مشاكل العالم الثالث. وهو يرى إلى الفكر السياسي الإمامي ونظرية الدولة فيه من خلال عدسة المنهج التاريخي، ليخلص إلى أن اقتران المعارضة بأطروحة الشهادة يولد الثورة بشكل طبيعي[1].

ويرى في قائد الثورة، الإمام الخميني وارثاً لسلسلة من العلماء الذين يحملون فكرة المعارضة ورفض النظام القائم، تبعاً لاعتقادهم بعدم مشروعية أي سلطة لا تستند إلى النص. ومن الطبيعي أن يكونوا دائماً في مواجهة هذا النوع من السلطات أو الدول[2]. إلا أنه مع ذلك، يعترف بشيء من التطور الذي طرأ على رؤى هؤلاء العلماء ويرجع نجاح الثورة

- Said Amir Arjomand, **the turban for the crown: Islamic revolution in Iran.**
- Teda skocpol, rentier state and shiaa Islam in the Iranian revolution, theory and society.

(1) حامد ألغار، **ثورة إيران الإسلامية**، ص ص22 - 23.

(2) المصدر نفسه، ص ص 36 - 37.

إلى احتضان الجماهير لتلك النظريات التي صيغت مسبقاً في الحوزات العلمية[1].

ولكنه مع ذلك أيضاً يرى في الإسلام أيديولوجيا ويرى في **الدكتور علي شريعتي** واحداً من أيديولوجيي الثورة الكبار[2]. وهو في هذا الأمر ينطلق من تصورٍ مفاده أن الثورة تقوم على عمودين في التنظير هما: العلماء والمثقفون الذين قدموا الإسلام إلى الناس بصورة جديدة وثورية. وهكذا يبدو بشكل واضح اعتماد **حامد ألغار** على المنهج الاجتماعي التاريخي. ومن أهم النتائج التي تجدر الإشارة إليها هي ما تقدم ذكره حول تأثير التفسير الثوري للإسلام في مسيرة الثورة، وسوف نتوقف في مراحل لاحقة من هذه الدراسة عند هذا الرأي لتقييمه واختبار مدى صحته.

ومن المنطلق نفسه، يعتقد الباحث **سعيد أمير أرجمند** أن الأيديولوجيا والثقافة الإسلامية هي البعد الأبرز في الثورة الإسلامية، ويعتقد بأن الثورة هي نتيجة مترتبة على زوال مشروعية نظام الشاه، الأمر الذي كان للعلماء دور بارز فيه[3].

وفي الإطار نفسه، يمكن الإشارة إلى الكاتب **اسكاتش بول** الذي أعاد النظر في رأيه حول الثورة بعد انتصارها، واعترف بأثر الإيديولوجيا والتفسير الثوري للتشيع، وعد ذلك العنصر الدافع الأساس للثورة. وتشترك هاتان الدراستان في الاعتداد بدور الأدلجة والتفسير الثوري للتشيع وتقصران دور العلماء على البعد العملاني من خلال التنسيق والتعاون بين السوق (البازار) وبين العلماء؛ حيث أدى دفع التجار

---

(1) المصدر نفسه، ص 49.

(2) المصدر نفسه، ص 97.

(3) Arjomand, **the Turban for the crown**, PP. 189 - 191.

للأخماس وغيرها من الأموال والوجوه الشرعية إلى العلماء إلى تحويل هؤلاء إلى قوة ذات نفوذ واسع.

ولهذه النظرية مؤيدون بين الكتاب الإيرانيين[1] يرون انطباقها على الثورة الإسلامية، وهي بطبيعة الحال، وتبعاً للبيئة المنهجية التي تشبع الكاتب برؤاها، ترى في الثورة بنية حتمية لا محل للإرادة الإنسانية بين أجزائها.

ولذلك فإن **اسكاتش بول** في عرضه لتصوره للثورة الإسلامية يرى أن الحكومات تسقط أو ربما تنهار من الداخل نتيجة الضغط البنيوي الذي تتعرض له، وليس إثر الأنشطة السياسية، وبعد اتخاذ القرار الإنساني بإسقاطها. ويوحي بالتدقيق والتعمق في مقولة **وندل فيليبس** المشهورة حيث يقول: (the Revolutions accure, they are not made.) «**الثورات تحدث ولا تصنع**»[2]، هذه المقولة التي تدل بصراحة لا لبس فيها على ضحالة الدور الذي يُعطى للإرادة الإنسانية في مجريات الثورة. وعلى الرغم من أن **اسكاتش بول** أدخل على نظرياته بعض الرتوش والتعديلات بعد انتصار الثورة الإسلامية، إلاّ أنه مع ذلك لم يطرأ أي تغيير بنيوي وأساسي على أصل النظرية التي بقيت تستمد أسسها من المعين الثقافي نفسه؛ بحيث بقي يعتقد أن الثقافة والأيديولوجيا الإسلامية هي مجرد جزء من أجزاء البيئة التي ولّدت الثورة.

هذا وعلى الرغم، من اعتراف **اسكاتش بول** بوجود الإرادة والوعي خلف الثورة الإسلامية، إلا أنه ينظر إلى هذا العنصر بعين بنيوية

---

(1) انظر: الاتجاهات النظرية في دراسة الثورة الإسلامية، باهتمام عبد الوهاب فراتي، ص 151- 183؛ وأيضا:

- Nasser haddian jasy, skocpol s theory and the Islamic revolution of Iran.
- Farideh farrhi, **state disintegrating and the urban-based revolutionary crisis: the Iranian case.**

(2) T. skocpol, Op. cit. p. 266.

تستند في تحليها للوقائع إلى ركيزة تاريخية شاملة وكلية[1]، وبوحي من هذه الرؤية تجده يعلل إقبال الناس وتفاعلهم مع الثورة، بالظروف التاريخية وبالمنزلة البنيوية للعقائد الشيعية[2]. ويرى أن الإسلام الشيعي يحمل في داخله طاقة الثورة ثقافياً وبنيوياً. وهو يقلل من دور الأحزاب والفئات والمؤسسات الثورية، وبدل ذلك يصر على أن الثورة ترعرعت ونمت وانفجرت بعد ذلك نتيجة لبنى ثقافية وأيديولوجية[3].

وفي دراسات أخرى، تُفسَّر الثورة باجتماع عوامل عدة ثقافية وأيديولوجية، ومن أصحاب هذه الدراسات نشير هنا إلى الكاتبة نيكي كيدي التي تبرز العامل الاقتصادي كواحد من العوامل الحيوية في انطلاقة الثورة، وتشير في الوقت عينه إلى أدلجة التشيع وتأصيله (من الأصولية الراديكالية)، بوصفه عاملاً رديفاً ومؤثراً إلى جانب العامل الاقتصادي[4].

ومن هؤلاء أيضاً مايكل فيشر الذي يرى في تقليد المعارضة الدينية، والرفض لما هو قائم من سلطة دينوية، عاملا مهماً وفعالاً إلى جانب العوامل والمؤثرات السياسة والاقتصادية[5]. وفي إطار مشابه، تجدر الإشارة إلى الكاتبة فريدة فرهي التي تدخل عامل الأيديولوجيا إلى الإطار النظري لـ اسكاتش بول وتشير إلى الدور التعبوي للمعتقد الديني في الثورة الإسلامية، معتقدة أهمية وتأثير تحول الأيديولوجيا الشيعية إلى بنية في إطار الثقافة الإيرانية الواسع؛ ولذلك تدعي أن توجيهات وأفكار

---

(1) Ibid. Pp. 267 - 268.

(2) Ibid. p. 273.

(3) Ibid. p. 175.

(4) نيكي كيدي، جذور الثورة الإسلامية في إيران، ترجمه إلى الفارسية: عبد الرحيم كواهي، ص 229- 274؛ وأيضا:
Nikki keddie, religion society and revolution in modern iran.

(5) Michael Fisher, Iran: from religion dispute to revolution.

قادة الثورة لم تكن مصدر الإلهام الوحيد للجماهير، بل ما دعاهم إلى الثورة هو البناء الثقافي للمجتمع الإيراني[1] ويتفق **فريد هاليداي** مع هذه الرؤية من حيث اعترافه بالدور التعبوي للإمام، وبوصفه واحداً من العوامل المؤثرة في الثورة[2].

والخصوصية المشتركة بين أكثر هذه الدراسات حول الثورة، هي الاعتقاد بأن الإسلام بشكله الأصيل والموروث لم يكن هو العامل المؤثر في الثورة الإسلامية، بل هو التفسير الأيديولوجي للإسلام الشيعي وإدخال مسحة من الراديكالية عليه. والذين أنجزوا مشروع أدلجة الدين هم مجموعة من الشخصيات الفكرية من المثقفين الإيرانيين أمثال: **علي شريعتي، جلال آل أحمد، مهدي بازكان** وغيرهم، يضاف إليهم عدد من العلماء «المتنورين الثوريين»[3]. ومن هؤلاء **مهران كامروا**[4] **الذي يشير إلى بروز تيار فكري ناشط ما بين1961 و1971 سعى إلى تسييس الدين وإلى ردم الهوة الفاصلة بين المعارضة الدينية لنظام الشاه والمعارضة غير الدينية. ويعتقد بنجاح هذه المحاولة التي أنتجت نوعاً من الائتلاف بين الطرفين أدى في نهاية الأمر إلى انتصار الثورة ونجاحها**[5].

ويعتقد **كامروا** بأن مصدر إلهام الناس وحثهم على الثورة، هو

---

(1) Farideh farrhi, **state disintegrating and the urban-based revolutionary crisis: the Iranian case,** cooperative political studies, Pp. 249-251.

(2) Fred halliday. The Iranian revolution: upheaval development and religious populism, journal of international affairs.

(3) يشير حميد دباشي، في كتابه «**المؤسسات الأيديولوجية للثورة الإسلامية**» إلى ثمانية أشخاص، أربعة منهم من المثقفين وأربعة من العلماء بوصفهم الأيديولوجيين الأكثر تأثيراً، أو فقل بوصفهم منظري الإسلام الثوري.

(4) انظر: M. kamrava, op. cit.

للاطلاع على خلاصة الكتاب المذكور انظر: ناصر إيراني، أزمة الديمقراطية واثنتا عشرة مقالة أخرى، ص 119- 138.

(5) ناصر إيراني، المصدر نفسه، ص 130.

التفسير الثوري للإسلام السياسي (الأدلجة) التي قدمها أمثال: **جلال آل أحمد وعلي شريعتي**، لا الإسلام التقليدي وفي تقييمه لأدوار هؤلاء يرى **كامروا** أن المؤسس لأدلجة الدين هو **جلال آل أحمد**، وقد تبعه على الخط نفسه **علي شريعتي ومهدي بازركان** اللذان حاولا تظهير الإسلام بشكل يتناسب مع القرن العشرين، ثم خطا شريعتي الخطوة الأخطر على هذا الصعيد وهي تغليب الطابع الثوري على الإسلام[1].

ومن هؤلاء أيضاً **حميد دبشي** في بحثه عن المؤسسات الأيديولوجية للثورة الإسلامية، يدرس دور الأيديولوجيين المسلمين بعين عالم الاجتماع، ويخلص إلى أن أحد أهم أعمدة الثورة هو التفسير الجديد للدين الذي تبناه العلماء والمثقفون. ويعتقد دبشي أيضاً بأن هذه الأيديولوجية الجديدة تقوم على منظومة كلامية يسميها بـ «إلهيات عدم الرضا».

وأما **إدموندبرغ وباول لوبك** فيحملان نظرة ماركسية صرف إلى الموضوع، معتقدين أن هذا التحول الأيديولوجي هو أثر من آثار الدمج بين الماركسية والإسلام، وهذه الجسور التي ولت شطر الماركسية كانت معبراً نحو الثورة الإسلامية[2].

ومن الذين يشيرون صراحةً إلى التحول الذي طرأ على الأطروحة الشيعية، نذكر الكاتب **علي رضا شيخ الإسلامي**[3] **الذي يعتقد أن الإصلاحات التي قام بها الشاه تركت أثرها على بنية الاجتماع الإيراني**،

(1) المصدر نفسه، ص 131.

(2) Edmund Burke and Paul Lubeek, explaning social movment in two oil exporting states, coparative studies, Pp. 661-662.

(3) Ali rida sheikholislami, from religious accommodation to religious revolution: the transformation of Shi'ism, in Ali bazuazizi and Myron weiner, the state religious and ethnic politics: Afghanistan, Iran and Pakistan, Pp. 247-249.

ما أدى إلى تحول ديني وأيديولوجي، سمح للدين والفكر الديني بتقديم أجوبة جديدة تناسب قضايا العصر. ويرى أن المذهب الشيعي اكتسب بعداً دنيويا أعمق من ذي قبل وحصلت زحزحة في مفاهيمه؛ حيث حلّت المسؤولية الإنسانية محل التوكل على الله وتحول مفهوم الشهادة من مفهوم ديني إلى مفهوم سياسي. وهو يرى أن هذا الإنزياح في المفاهيم أدى إلى اختلاف عميق بين المؤسسة الدينية التقليدية وبين دعاة هذا الفكر الجديد.

ويؤكد **شيخ الإسلامي** أن هذا التفسير الجديد لم يكن من خارج المؤسسة الدينية بالكامل؛ حيث شارك في صياغته وإنتاجه جيل من العلماء الشباب الوافدين إلى الحوزة العلمية من القرى والأرياف، ليحلوا محل الإقطاع الديني القديم. وعليه وبحسب زعم **شيخ الإسلامي**، لم تترك إصلاحات الشاه أثرها العميق على المؤسسة الدينية والفكر الديني فحسب، بل سرت إلى الطبقة الوسطى من أهل البازار(السوق) والتجار الذين جذبتهم نزعة التجديد الديني هذه إلى ميدان الثورة؛ لأنهم رأوا فيها وسيلة لتحقيق مصالحهم[1]. وهو يرى أن صغار الكسبة والعمال الصناعيين وجدوا في الإصلاحات التي أقدم عليها الشاه ما يتعارض مع مصالحهم، ولما لم تكن الثورة الاشتراكية متاحة لهم أو ميسورة؛ اتجهوا إلى تأييدالأيديولوجية الدينية المسَيَّسة على أمل أن تؤمِّن لهم ما يصبون إليه من مصالح[2]. وهكذا أتاح الفكر الديني الجديد للفلاحين أيضاً مغادرة قراهم والانتقال إلى المدن للمشاركة في الدفاع عن الدين الجديد، وحمل همومه[3]. ومستند شيخ الإسلامي وأمثلته التي يشير

(1) Ibid. P. 243.

(2) Ibid. P. 245.

(3) Ibid. P. 246.

إليها، هي بعض أفكار علي شريعتي الذي ينسب إليه فضل التأسيس للثورة والفكر الثوري في الإسلام.

وفي السياق عينه، يشير حميد عنايت إلى التحول العقدي المهم الذي طرأ في أوساط رجال الدين، ويعطي للدين والفكر الديني الدور الأكبر في وصول الثورة الإسلامية إلى أهدافها المبتغاة[1]. وهذا التحول هو المراجعة التي أجرتها الحوزة العلمية والعلماء على بعض المقولات الدينية، مثل: مفهوم الشهادة والانتظار وما شابه، من مفاهيم لها بعد تحريضي على النشاط السياسي؛ ذلك أنه يعتقد بعدم وجود فكر ثوري في الفكر الديني التقليدي عند الشيعة الإمامية قبل تلك المراجعة.

ويطلق حميد عنايت وصف الإحيائية على النشاط العلمي الذي ظهر عند عدد من العلماء الذين تربوا في قم والنجف كالشهيد مطهري وغيره، ويظهر دور الاستقلال المالي للحوزة والعلماء. ولا شك في أن هذه الإشارات إلى التحول الفكري في الحوزة العلمية لها صلة وثيقة بما نحن في صدده، إلا أن ما يؤسف له، هو عدم غوص حميد عنايت في تحليل وتتبع أبعاد وزوايا التحول الفكري الذي يشير إليه؛ فسرعان ما يحوّل طرفه إلى الحديث عن الأبعاد الاقتصادية والمالية في الحوزة العلمية. ونحن وإن كنا نعتقد بأن استقلال الحوزة المالي ساعدها على الحركة، وأطلقها من قيود ضغوط الجهة الممولة. ولكن الثورة رهن بأمور فكرية بالدرجة الأولى، قبل أن تكون وليدة الاقتصاد والاستقلال المالي. وعلى أي حال، لا بد من الشهادة لحميد عنايت بنظرته الثاقبة وإنصافه وحياده وعدم تأثره بالإعلام المضاد للثورة، وبخاصة أنه دوَّن مقالته المشار إليها آنفاً في أجواء انتصار الثورة؛ حيث كانت الدعاية السلبية قد بلغت أوجها، والتجربة، لحداثتها، لم تكن لتستطيع نفي تهمة

---

(1) Hamid Enayat, **revolution in Iran 1979: religion as political ideology**, in Noel o'sullivan, ed., Revolutionary theory and political reality, P.197.

الرجعية والعودة 14 قرناً إلى الوراء، على حد ما كان يروّج في تلك الأيام.

إذاً، هذه هي الأجواء الحاكمة على الدراسات الأجنبية حول الثورة. وأما الدراسات التي أنجزت في الداخل، فقد غلب على أكثرها طابع السرد التاريخي، أو التأثير بمنهجيات الخارج والنظر إلى الثورة الإسلامية بعين الاقتصاد. وهذا ما دعا السيد الخامنئي إلى القول: «. . .**إن الثورة الإسلامية من أعظم الثورات في العالم أثراً ونتائج، ولكننا من أضعف الثوار في مقام عرض مبادئنا الفكرية ومنطلقاتنا**»[1].

هدف الدراسة:

وفق ما تقدمت الإشارة إليه حول الدراسات التي أنجزت عن الثورة الإسلامية، يبدو أن تقديم شيء جديد في هذا الميدان ضروري؛ لأن الرؤية الحاكمة على أغلب الدراسات والأبحاث، رؤية اقتصادية اجتماعية، لا تُبقي للدين محلاً بين العوامل والأسس التي تقوم عليها الثورة. وما يُدخِل منها الدين في حساباته، لا يرى له دوراً إلاّ بوصفه وسيلة وذريعة وليس مؤسساً. وإزاء هذا الواقع الحاكم على أكثر الدراسات، نهدف في دراستنا هذه إلى تحليل دور الدين، والبحث عن موقعه في التمهيد للثورة والتحريض عليها، كما في الرؤى الفكرية التي مهدت لما بعد الثورة؛ من خلال مراجعة أهم التيارات الفكرية التي ينسب لها فضل التأسيس لفكر الثورة الإسلامية، أو تدعي هي ذلك لنفسها. ثم إن لهذه الدراسة ارتباطاً وثيقاً بحاضر الجمهورية الإسلامية والتيارات الحية التي ما زالت ناشطة على الساحة السياسية الإيرانية، والتي لكل منها تصوره وتحليله الخاص للنظام الإسلامي وولاية الفقيه. ومن الأهداف الفرعية التي نرمي إليها، دحض النظريات التي تولي

---

(1) حديث الولاية، مجموعة خطب السيد الخامنئي وبياناته، ج 3، ص 35.

الاقتصاد والأوضاع الاجتماعية دوراً كبيراً على حساب دور الدين والمقولات الدينية.

الفرضية والتعريفات الإجرائية

أشرنا في ثنايا ما تقدم إلى الرأي الذي يعتقد أصحابه بأن إعادة تفسير المفاهيم الدينية كان لها دور بارزفي التمهيد للثورة. ولما كان لكل من التيارين الإصلاحي والراديكالي منهجه وطريقته الخاصة في إعادة التفسير هذه، كان من الطبيعي استخراج فرضيتين؛ تقضي كل منهما بانتساب فكر الثورة الإسلامية إلى واحد من هذين التيارين. ولكن مع وجود تيار ثالث هو التيار الفقهي ـ الولائي، تطفو على السطح فرضية ثالثة مفادها: أن هذا التيار اغتنم الظروف التي كانت مؤاتية، وبخاصة ضعف التيارات المنافسة، وأعاد النظر في المفاهيم الدينية التي كانت رائجة، وأحدث تحولاً في الفكر السياسي الشيعي؛ ليخلص بعد تقييمه للأوضاع السياسية والاجتماعية إلى أن تطبيق أحكام الإسلام في ساحة الاجتماع الإيراني تدعو إلى الأخذ بزمام السلطة. ومن هنا، أنجز رؤية تقوم على الرفض الفعلي للنظام، وطرح تصور جديد على قاعدة ولاية الفقيه.

وتتكون هذه الفرضية من مفاهيم أساسية هي: التحول الفكري، التيارات الفكرية، فكر الثورة الإسلامية، التحول السياسي ـ الاجتماعي، ولا بد لنا من وقفة مختصرة عند كل واحد من هذه المفاهيم:

1 ـ التحول الفكري ـ الثقافي:

إذا أخذنا كلمة ثقافة، بما لها من سعة مفهومية تشمل العلوم، والدين، والفلسفة، والأعراف والتقاليد، ونظام القيم وما شابه؛ فإن المقصود من كلمة تحول ثقافي يرتبط غالباً بالأبعاد الخلقية والنفسية وبكلمة عامة بعالم المعنى والقيم المعنوية، في مقابل التحول الاجتماعي

الذي يرتبط بعالم الأعيان والواقع الخارجي، والمؤسسات الاجتماعية والسياسية.

وبناء عليه، فإن ما تشير إليه كلمة تحول فكري هو التبدل الذي يطرأ على النموذج أو النماذج الفكرية الحاكمة على الأذهان، والتي تؤدي إلى بروز تيارات فكرية جديدة. وفي هذا السياق يمكن الإشارة إلى ثلاثة تحولات أساسية هي: حاكمية نموذج الفكر الإسلامي، وتبدل الجدل السياسي من التخلف إلى الحديث عن الزوال والمصير، وطرح نظرية الدولة الإسلامية. وسوف تتكشف أبعاد هذه التحولات عند الحديث عن التيارات الفكرية الناشطة على الساحة الإيرانية في مرحلة ما بين1953 ـ 1978. وتجدر الإشارة إلى أن التحول الفكري هو أمر اختياري ناشئ عن تفكير نظري وليس معلولا لعوامل اجتماعية خارجية.

2 ـ التيارات الفكرية

التيارات التي سوف تعالجها دراستنا هذه ثلاثة هي: التيار الإصلاحي، والتيار الراديكالي، والتيار الفقهي ـ الولائي. وسوف يتبين لنا بعد المعالجة أن دور التيارين الأول والثاني سلبي تجاه فكر الثورة الإسلامية، بخلاف التيار الأخير الذي سوف نثبت أنه هو صاحب هذا الفكر والمؤسس له. وأبرز خصائص هذه التيارات هي: أن التيار الأول يؤمن بالتلفيق وعدم قدرة الإسلام على تلبية حاجات العصر منفرداً، ويشاركه في هذا الموقف التيار الراديكالي مع الاختلاف في الجهة التي تُمَدُّ لها يد الاستعانة. وأما على صعيد العمل السياسي، فإن التيار الأول يعمل على الإصلاح من داخل النظام وضمن إطار الدستور، بينما يؤمن الثاني بضرورة التغيير الشامل. وأما التيار الثالث، فهو أولاً يؤمن بأن الإسلام بنفسه صالح لحل مشكلات الإنسان المعاصر، واستخراج نظرية للحكم والسلطة والاقتصاد منه دون حاجة إلى تحميله أفكاراً دخيلة

عليه. وثانياً يؤمن هذا التيار بأن باب الإصلاح من داخل النظام مسدود، والحل الوحيد هو إسقاط النظام القائم واستبداله بنظام مبني على أسس فكرية وسياسية مختلفة.

3 ـ فكر الثورة الإسلامية

ما نرمي إليه عندما نطلق مصطلح فكر الثورة الإسلامية، هو حاصل منظومة فكرية جامعة مبنية على التأمل الفكري والنظري في أوضاع الاجتماع الإنساني، من باب الفكر والفلسفة لا من باب علم الاجتماع، ويتأسس هذا الفكر على دعامتين إحداهما إسقاط النظام والأخرى التأسيس لمرحلة ما بعده.

4 ـ التحولات السياسية ـ الاجتماعية

نقصد بالتحولات السياسية ـ الاجتماعية المتغيرات التي عصفت بالمجتمع الإيراني في الفترة التي تغطيها هذه الدراسة، وأبرز التحولات التي دعت أو سمحت بإعلان الثورة هي: اكتمال عقد السيطرة الأمريكية على إيران، حالة الانحطاط الديني وبُعد المسلمين إلى حد كبير عن القيم الإسلامية، ووفاة السيد البروجردي، وإعلان مرجعية الإمام الخميني، وأخيراً انتفاضة 1963 وما رافقها من أحداث.

بنية البحث:

حاولنا في هذه الدراسة وبالنظر إلى الفرضية المشار إليها، تتبع التيارات الفكرية في إيران، وجمع المعطيات و المعلومات التي تعبر عن البنية الفكرية لكل من التيارات المشار إليها، واستقينا معلوماتنا من مصادر مكتبية لما لهذه الدراسة وفرضيتها من طابع فكري نظري.

وقد تم تنظيم الدراسة في أربعة فصول، خصصنا الفصل الأول

منها للجانب النظري، وعالجنا فيه نظريات الثورة، ومناشئ التحولات الاجتماعية بحسب كل واحدة من هذه النظريات.

وفي الفصل الثاني عالجنا التيارات التي كانت فاعلة في الساحة الإيرانية قبل عام 1953، أهمها التيار العلماني والتيار القومي، وأشرنا إلى نظرتهما إلى مشكلة المجتمع الإيراني، وسعيهما لحل هذه المشكلة وفق الإطار الذي يؤمنان به ويعملان داخله. وما تجدر الإشارة إليه هو أن هذه الفترة لم تعرف حديثاً عن الثورة أو تنظيراً لها. وفي الفصلين الثالث والرابع عالجنا التيارات التي ادعي لها أو ادعت أنها المؤسسة لفكر الثورة الإسلامية. وأخيراً خصّصنا الخاتمة لأبرز ما خلصنا إليه من نتائج، بعد البحث والتحقق من صدق الفرضية التي انطلقنا منها.

الفصل الأول

المباحث النظرية والمعرفية

المقالة الأولى: الثورة والتحولات الاجتماعية.

المقالة الثانية: منشأ التحولات الاجتماعية وسببها.

المقالة الثالثة: المبادئ الفكرية والمنطلقات النظرية للثورة.

الفصل الأول

المباحث النظرية والمعرفية

المقدمة

لكل بحث علمي منهجه وإطاره النظري الذي يحدد وسائل وأدوات تقييمه. ونحن ننطلق في دراستنا هذه من تصور منهجي يقضي باستناد الثورة الإسلامية إلى مجموعة من المبادىء الفكرية النظرية. وقد تقدم آنفاً أنه لا وجود لثورة من دون فكر. وسوف نتخذ من هذه المنهجية فرضية لبحثنا هذا، وقد اخترنا هذه الفرضية وفق إطار نظري واضح ليؤدي إثباتها إلى المساعدة في جمع المعطيات وتحليلها والحكم عليها.

وتتجلى أهمية هذه المسألة عندما نلاحظ واقع الأبحاث التي دارت وتدور حول الثورة، فإنها جميعاً تفتقد هذا الإطار النظري الجامع. ومن هنا، عجز أكثرها عن تحليل الثورة كواقعة اجتماعية، والنظر إليها من زواياها وأبعادها المختلفة. وكان هذا الأمر من بين الدواعي التي أملت علينا اختيار إطار نظري لم يسبق أن طُرح في بحثٍ آخر.

وعلى الرغم من جدة هذا الإطار النظري الذي اخترناه، وكونه غير مسبوق، فإنه يتمتع بخصائص تؤهّله للبحث حول الثورة وتحليل أسبابها

ومنطلقاتها الفكرية، لما فيه من قوة ومتانة من جهة، ولاعتماده على مصادر «ذاتية» و«إسلامية»، ولمناسبته للموضوع من جهة ثانية. وهذه الخصائص جميعاً مفقودة في الكثير من الأطر النظرية المعتمدة في سائر الأعمال البحثية.

سوف نعالج في هذا الفصل ثلاثة محاور في إطارنا النظري هذا، وهي:

- المحور الأول : الثورة والتحولات الاجتماعية.
- المحور الثاني: منشأ التحولات الاجتماعية.
- المحور الثالث: الأساس الفكري والنظري للثورة.

المقالة الأولى: الثورة والتحولات الاجتماعية

الثورة من الموضوعات التقليدية التي عولجت في دراسات الاجتماع الإنساني[1]. وعلى الرغم من كون هذا المفهوم من المفاهيم الأساسية، إلا أنه ما زال محاطاً بهالة قاتمة من الغموض[2]. ويزيد الطين بلة استخدامه على غموضه في علوم عدة.

والمفردة الفارسية الدالة على هذا المفهوم هي كلمة «انقلاب»، وهي تدل على التبدل والانتقال من حال إلى حال، وعلى التغيير الشامل، وربما كانت في الأصل مستوردة من علم الفلك؛ حيث تعني في ما تعنيه الحركة الدائرية الكاملة للكواكب والنجوم، بل والمنظمة المقوننة أيضاً. وقد ظلت معادلات هذه الكلمة في اللغات اللاتينية تستخدم في هذا المعنى أي التغيير الشامل حتى القرن السابع عشر[3].

ويعد أرسطو أول من أسس للمذهب الواقعي في دراسة الثورة، وهو أول المفكرين الذين أدرجوا موضوع التشظي والاضمحلال الاجتماعي، في إطار نظرية التغيير السياسي الكلي ودرسها في قالب الاجتماع الإنساني[4]. وهو ينظر إلى الثورة بوصفها ظاهرة طبيعية لا يمكن اجتنابها؛ حيث هي حلقة من سلسلة دوران طبيعي. وقد بقي هذا التصور سائداً ومقبولاً حتى القرن السابع عشر، ومذ ذاك فصاعداً اكتسب هذا المفهوم لوناً سياسياً، ولكنه مع ذلك لم يعد جزءاً من حركة دوران مستمر عند أكثر الذين عالجوا هذا المفهوم ونظّروا له.

---

(1) Michel freeman, revolution as a subject of science, in noel o sullivan, ed. revolutionary theory and political reality, p. 27.

(2) Noel o sullivan, an introductory essay: revolution and modernity, in noel o Sullivan, op. cit, p. 3.

(3) Perz zagorin, theories of revolution in contemporary historiography, in political quarterly, p. 26.

(4) بيتر كال ورت، الثورة، ترجمه إلى الفارسية: أبو الفضل صادق بور، ص 3234.

أ ـ المفهوم الاجتماعي للثورة

بعيداً عن الجدال في مفهوم الثورة ومصدر هذا المصطلح، فهو يستخدم في أيامنا هذه في مجالات عدة في معنى التحول والتغيير الشامل، ويفيد معنى بعيداً عن المعنى الذي استعيرت منه كلمة «انقلاب» في الفارسية، وهو مجال علم الفلك وحركات الكواكب السيارة. إن الثورة في مفهومها الاجتماعي تمثل وتشير إلى تغيير شامل وجذري في البنى السياسية والاجتماعية بشكلٍ مفاجىء، ومن خلال استخدام العنف؛ وحيث إن هذا المصطلح يستخدم في معنى الفعل المتعدي ولو بالواسطة (ثار على. . .) فهو فعل إرادي.

ويشتمل مفهوم الثورة على بعد تقديسي ونوع من التكامل والتعالي، وبما أنه تكامل ففيه شيء من النفي لحالة سابقة. ومن هنا، فإننا نجد الشهيد مرتضى مطهري يُعرف الثورة بأنها: «**تخريب وضعٍ قائم بشكلٍ واعٍ وإرادي لاستبداله بوضعٍ أفضل**» أو هي «**قلب وضع حاكم ومسيطر لإحلال نظام متعال محله**»[1]. وعلى الرغم من هذه الصورة التي يرسمها مطهري للثورة، فهو يرى أنه لا يمكن اختصار الثورة في بعدها الاجتماعي، بل يضاف إلى هذا البعد أن لها جذوراً في الفطرة والطبع الإنساني[2].

وأما صاموئيل هنتغتون، الكاتب الأمريكي المعاصر المعروف، فهو يعرِّف الثورة بقوله: «**تحول سريع وبنيوي عنيف في القيم والأساطير الحاكمة على مجتمعٍ ما، يصيب كذلك المؤسسات السياسية، والبنى والهيئات الاجتماعية، ويؤدي إلى تغيير في القيادة وفي الفعل السياسي**

---

(1) مرتضى مطهري، حول الثورة، ص 86 - 87.

(2) المصدر نفسه، ص 90.

ووجهته»[1]. ويميز في الوقت عينه بين الثورة وبين غيرها من حالات عدم الاستقرار السياسي مثل الانقلابات أو حروب الاستقلال أو الفوضى الاجتماعية.

وفي تحليلٍ سريع لتعريف هنتغتون لظاهرة الثورة، نرى أنها تمثل عنده حالة خاصة نادرة[2]، أضف إلى ذلك أنه يدخل في تعريف الثورة مجموعة من العناصر الأيديولوجية والاجتماعية، ولا يرى انحصارها بانتقال السلطة من جهة أو طرف إلى طرفٍ آخر[3].

أما اسكوتش ول، فهو يميز بين الثورة السياسية والثورة الاجتماعية، ويرى أن مفهوم الثورة السياسية يصدق حتى في حالة انحصار التغيير بالسلطة وبقاء سائر البنى الاجتماعية على حالها، من دون أن يمسها أي تغيير. وأما في الثورات الاجتماعية، فما يحصل هو تبدل كل من البنى الاجتماعية والسلطة الحاكمة. ومن هنا، فهو يرى أن مفهوم الثورة الاجتماعية يتضمن معنى التحول السريع، والجذري في السلطة الحاكمة وبنية الطبقات الاجتماعية، وتزلزلها وينقلب عاليها سافلها، على أن يكون هذا الحراك عنيفاً وسريعاً[4].

ويقع هذا الكلام على الضفة الأخرى من الرأي الأكثر قبولاً وانتشاراً بين المفكرين وفلاسفة السياسة الذين يحصرون دائرة مفهوم الثورة ضمن حدود السياسة فقط[5].

ويمكن اعتبار اسكوتش ول من المفكرين الذين يعتقدون بقدرة

---

(1) صاموئيل هنتغتون، الاستقرار السياسي في المجتمعات المتغيرة، ترجمه إلى الفارسية: محسن ثلاثي، ص 385.

(2) Stan tylor, sociall science and revolutions, Pp. 120-121.

(3) حسين بشيرية، الثورة والتعبئة السياسية، ص 3.

(4) تد اسكوتش بول، الدول والثورات الاجتماعية، ص 21.

(5) Stan tylor, op. cit, p. 43.

الثورة على رسم مصير الأمم ومسارها. وبالتالي، فإن عدداً قليلاً من التحولات السياسية تتولى قلب صفحة من صفحات التاريخ لتفتح أخرى. ووفق هذه الرؤية لا يكون كل تحول سياسي ثورة، بل لا تدرج الثورة في مدارج التحقق وعالم الواقع إلا من خلال التنمية الاقتصادية، كما من خلال الأيديولوجيات التي تحمل رؤية مختلفة إلى الواقع الاجتماعي.

ب ـ الثورة بوصفها مفهوماً سياسياً:

من زاوية السياسة تعد الثورة تبدلاً يطرأ على المؤسسة السياسية والنظام السياسي ورموز السلطة والحاكمية[1]. وعلى هذا الأساس، يرى **ستان تايلور** (Stan Tylor) أن الثورة هي محاولة إدخال تعديل على المؤسسة السياسية الحاكمة، وعلى العناصر المشكلة للنظام القائم، أو هي تحول يصيب السياسة وأسلوب إدارة الحكم[2].

وفي محاولة قام بها **توماس غرين** (Thomas Green) لتلخيص مجموعة من النظريات في تعريف الثورة من زاوية سياسية، يرى: «أن الثورة هي تغيير يصيب الدولة والسلطة الحاكمة في: الأشخاص، والبنية، والأسطورة المسيطرة، والفعاليات والأنشطة. وهذا التغيير يتم بطرق لا يقرها القانون، وتكون دائماً مقترنة بممارسات عنفية، أو تهديد باللجوء إلى العنف ضد النخب الحاكمة أو عامة الناس أو كليهما»[3].

وفي تعريف آخر للثورة من زاوية السياسة، نلاحظ أن الثورة هي:

---

(1) منوتشهر محمدي، مصدر سابق، ص 27.

(2) Tylor, op.cit, p114.

(3) Thomas green, comparative revolutionary movement, P. 13.

سعي الجماعات المعارضة للنظام القائم ككل، لانتزاع السلطة من القوى الحاكمة الفعلية[1].

وهكذا، إذا أردنا تصنيف استخدامات مفهوم الثورة، فلا بد من القول: إن الباحثين في العلوم السياسية يستخدمون هذا المفهوم في حالات عدة وصور مختلفة، فمنهم من يستخدمه بطريقة عامة للدلالة على العنف السياسي أو الفعل الجمعي[2] ويشير هذا الاستخدام لمفهوم الثورة إلى ضيق في دائرة دلالته، ويحوله إلى معنى غير مستقل. **فـ روبرت غار** مثلاً: يدرج مفهوم الثورة ضمن إطار العنف السياسي، ويقدم لها تعريفاً خاصاً، هو: «**التغيير السياسي الاجتماعي المقترن بالعنف**»[3].

وثمة استخدام مختلف لهذا المفهوم تتسع دائرته لتشمل كل تغيير اجتماعي سياسي يطرأ على اجتماع إنساني ما. ومن مستخدميه **آرثر باوج** الذي يرى أن الثورة هي: «**كل محاولة ناجحة أو غير ناجحة لإحداث تغيير في بنية المجتمع تنتهج العنف وسيلة للتغيير**»[4]. ولا يخفى أن مثل هذه الرؤية إلى الثورة هي فضفاضة وتشمل كل محاولات التغيير الاجتماعي السياسي.

وفي مقابل هؤلاء، هناك من يقصر مفهوم الثورة على التحولات التاريخية الأساسية التي ينتشر رذاذ التغيير فيها، ليصيب القيم والمفاهيم الاجتماعية ولا يكتفي بإحداث التغيير على مستوى السلطة السياسية

---

(1) Rod Aya, theories of revolution reconsidering: contrasting models of collective violence, theory and society, P.43.

(2) حسين بشيرية، مصدر سابق، المقدمة.

(3) Yed Robert Gurr, why men rebel?, princeton, princeton un. Press, 1970, quoted by: freeman. Op. cit, p.28.

(4) تشالرز جانسون، **التحول الثوري: دراسة نظرية الثورة**، ترجمة حميرا سباسي، ص17.

فقط[1]. وبالتالي، ينحصر مفهوم الثورة عند هؤلاء بالأحداث التي تقلب صفحة من صفحات التاريخ لتفتح صفحة جديدة في كتابه.

ج ـ تعريف الثورة على ضوء خصائصها:

ومن بين الأساليب المعتمدة لشرح مصطلح الثورة، هي ملاحظة أهم عناصرها وأبرزها، والتركيز عليه. وذلك العنصر هو التغير والتحول الذي تحدثه الثورة على الصعيد الاجتماعي، ومن ثم إبراز خصائص هذا التحول الاجتماعي للتمييز بينه وبين غيره من التحولات الاجتماعية. وحسين بشيرية واحد من الباحثين الذين درسوا الثورة؛ حيث يعرّفها في كتابه: «الثورة والتعبئة السياسية»: بأنها تحول سياسي[2]، ثم يردف قائلاً: إنها نوع خاص من التحول السياسي[3] ليختم بالقول: إنها نوع خاص ومتميز جداً من الصراع السياسي[4].

ومن هؤلاء أيضاً منوتشهر محمدي في كتابه: **«الثورة الإسلامية تحليل ودراسة»**، حيث يرى أن الثورات هي نوع خاص من التحولات السياسية الاجتماعية[5]. وأخيراً يرى آية الله **مصباح يزدي** أن الثورة تحول سياسي اجتماعي من نوعٍ خاص[6].

والمفهوم الذي نقبله للثورة هو هذا المفهوم الأخير، أي النظر إلى الثورة من زاوية التحول والتطور الذي يطبع النظام الاجتماعي بطابعه. وعندما نلاحظ طريقة التنظير للاجتماع السياسي المطلوب لأي مجتمع

---

(1) منوتشهر محمدي، مصدر سابق، ص 28.
(2) حسين بشيرية، مصدر سابق، ص 1.
(3) المصدر نفسه، ص5.
(4) المصدر نفسه، المقدمة.
(5) محمدي، مصدر سابق، ص 20.
(6) محمد تقي مصباح يزوي، **المجتمع والتاريخ من وجهة نظر القرآن**، ص 369.

من المجتمعات، نجد أن الذين يخططون لنموذج اجتماعي ما يتوقعون له تطوراً، ويقترحون طريقة هذا التطور. وعلى أي حال، ما نقصده من التحول هو حالة اختلال النظام القائم واهتزاز ثباته، ولا يغيب عن البال أنه ليس كل تحول يطرأ على الاجتماع السياسي يعد ثورة، بل هناك نوع خاص من التحولات ينطبق عليه مفهوم الثورة دون غيره من التحولات المجردة عن تلك الشروط.

إذاً، ما يجعل التطور أو التحول ثورة هو الخصائص التي يتصف بها، ولتحديد هذه الخصائص آثارٌ مهمة على تعريف مفهوم الثورة. وقد اختلف الكتاب والباحثون في حصر هذه الخصائص واستعراضها فحسين بشيرية مثلاً، يذكر مجموعة من الخصائص على النحو الآتي[1]:

تمتاز الثورة في نظره بأنها مواجهة عنفية وصراع طويل نسبياً لانتزاع السلطة من جهة، والإمساك بزمامها. ويؤدي نجاح هذه المحاولة إلى تحولات تطبع بنى المجتمع والسلطة والمؤسسات الحاكمة بطابع مختلف. ومن الخصائص التي تميز الثورة بحسبه، أنها تتوقف على مشاركة أكبر عددٍ ممكن من الجماهير، ومن لوازم هذه الخصوصية وجود قيادة تحرك الجمهور وتحرضه على العصيان، وأيديولوجيا للتعبئة والاستنهاض. والخصوصية الأخيرة هي أن الجماعات الثورية تكون غالباً من خارج السلطة القائمة، وتنتهي بمساعدة الشعب على إسقاط النظام القائم واستبداله.

ويذكر آية الله محمد تقي مصباح يزوي أن من أهم خصائص الثورة هي أنها ليست من التحولات المفاجئة، بل هي حاصل مجموعة من الأفعال وردود الأفعال التي تؤدي إلى انفجار الثورة، والخصوصية الثانية

(1) حسين بشيرية، مصدر سابق، ص 58.

هي الهدف أو مجموعة الأهداف التي تسعى الثورة لتحقيقها. وبالتالي، فإن الثورة ليست مجرد تغيير مفاجىء يبدل حالة الثبات في المجتمع بشكلٍ مفاجىء[1].

ويشير منوتشهر محمدي إلى مجموعة من الخصائص، هي: الجماهيرية، والعنف، وتغيير القيم الحاكمة، والسرعة في تبدل النظام الحاكم. ولا يشير في تعريفه للثورة إلى العلل والأسباب والنتائج والآثار[2].

وأخيراً يرى حسين بشيرية أن أهم خصائص الثورة، هي: كونها صراعاً عنيفاً على السلطة بين طرفين، هما: السلطة الحاكمة، وبين جهة من خارج المؤسسات السياسية القائمة تستطيع تعبئة الناس وتحريضهم على استلام السلطة إن كُتب لهذه المحاولة النجاح[3]، ولا نجد بين خصائص الثورة التي يذكرها حسين بشيرية أي إشارة إلى الأسباب والنتائج المترتبة على الثورة سوى الإشارة إلى انتقال السلطة من جهة إلى أخرى.

المقالة الثانية: منشأ التحولات الاجتماعية

بحثنا في المقالة السابقة في مفهوم الثورة، والتحولات الاجتماعية التي تمثل أهم خصائصها، وأشرنا إلى الرأي الذي يحاول تعريف الثورة بخصائصها وعناصرها المميزة لها عن غيرها. ومن بين العناصر التي يمكن الإشارة إليها، العلل والأسباب التي تولّد الثورة، وتميز بالتالي بين الثورة وغيرها من الظواهر الاجتماعية السياسية.

(1) محمد تقي مصباح يزوي، ص 347.
(2) منوتشهر محمدي، مصدر سابق، ص 344.
(3) حسين بشيرية، مصدر سابق، ص 9.

وفي هذه المقالة سوف نحاول الإجابة عن مجموعة من الأسئلة التي تدور حول التحولات الاجتماعية: ما هي الأسباب التي يمكن اعتبارها علة، بالمعنى الفلسفي للعلة، للتحولات الاجتماعية؟ وما هي خصائص هذه العلة ومواصفاتها؟ وإذا كان أمر أو ظاهرة اجتماعية ما، معلولة لظاهرة وهي بدورها علة لشيءٍ آخر، فما هي العلة؟ هل الظاهرة الأولى أم علة الظاهرة الأولى هي العلة الحقيقية؟ وهل يمكن تعليل الثورة بالمجتمع وبناه؟ وماذا عن الفرد والحالات النفسية التي تطرأ عليه؟

وبين يدي هذه الأسئلة جميعاً، لا بد من مقدمات تفتح آفاق الإجابة، وتمهد سبل الوصول إليها؛ فلا بد من فهم العلة في المصطلح الفلسفي، ثم محاولة مقارنة هذا الفهم الفلسفي للعلة على ساحة الاجتماع الإنساني. ولا بد كذلك من تحديد من هو الأصيل: المجتمع أم الفرد؟ وما المجتمع إلا اعتبار ومفهوم انتزاعي؟

وهنا، نجد أنفسنا عند مفترق يبدو أنه سوف يدعونا إلى الاعتراف والإقرار، بأن الإنسان الفرد عندما يحضر في هذه المجالات لا يحضر بوصفه جسداً متوتراً ومعدة خاوية، بل يحضر بروحه وأهدافه ومثله العليا وأفكاره التي يسعى إلى تجسيدها.

أ ـ العلة والعلية

عند التساؤل عن أي شيء، يمكن الإشارة إلى ثلاثة أسئلة أساسية هي: السؤال عن علة الشيء وسببه[1] والسؤال عن الثورة بما أنها حدث اجتماعي والبحث في أسبابها أسبابها وعللها، والسؤال عن علل غيرها من الأحداث التي تحتاج نشأتها وانطلاقتها إلى تفسير علمي[2]؛ ومن

(1) محسن غرويان، مدخل إلى كتاب تعليم الفلسفة للأستاذ مصباح يزدي، ص 17.

(2) فرادريك تشارلز كالستون، تاريخ الفلسفة، ترجمه إلى الفارسية أمير جلال الدين أعلم وآخرون، ص 357.

هنا، كان الموضوع المحوري في الجيل الثالث من نظريات الثورة هو الإجابة عن سؤال: **«لماذا تحدث الثورة؟»**[1]

العلة والمعلول وجهان لعملة واحدة، كما يقال. ولسنا بحاجة إلى توضيح هذين المفهومين لقربهما من البداهة في وضوحهما، ولكن من باب الالتزام بما لا يلزم نقول: إن العلة والمعلول مفهومان بينهما صلة اشتقاق في الاسم، كما أن بينهما صلة أوثق في عالم الوجود؛ وذلك أنه إذا أخذنا أي شيء مادي أو معنوي له ثبوت في عالم الواقع، ولاحظنا توقف وجوده وتعلقه بوجود شيءٍ آخر، وبعبارةٍ أخرى: عندما نجد شيئاً ما مستقلاً عن شيءٍ آخر، والآخر محتاج إليه ومرتبط به، فإننا نسمي المستقل علة، والمحتاج والمتوقف في جوده على غيره معلولاً[2].

ومن خلال العلاقة الوجودية بين العلة والمعلول ينتزع العقل مفهوم العلية الذي هو بمعناه العام عبارة عن توقف وجود على وجود آخر[3] وعلى أي حال، ليس البحث عن العلل أمراً فلسفياً محضاً، كما يبدو في النظرة الأولية، بل إن العلوم جميعاً والعلماء جميعاً يبحثون كل في ميدان تخصصه عن علل بعض الأحداث والوقائع. فالطب مثلاً يبحث عن علل الأمراض، وعلم الاجتماع يبحث عن علل الظواهر الاجتماعية وهكذا.... ومن هنا، كان قانون العلية مسلَّمة ومصادرة أولية في العلوم جميعاً[4].

1 ـ أقسام العلة:

تنقسم العلة وفق أسس مختلفة إلى علة تامة وعلة ناقصة. فالعلة

---

(1) Stan Tylor, op. cit, p15

(2) محسن غرويان، مصدر سابق، 148.

(3) محسن غرويان، ص 147.

(4) المصدر نفسه، ص 144.

التامة هي ما يلزم من وجوده وجود المعلول من دون حاجة إلى وجود شيء آخر. أما العلة الناقصة، فهي ما يتوقف وجود المعلول على وجودها، ولكن لا يوجد بعد وجودها مباشرة، بل يحتاج إلى شيءٍ آخر غيرها[1].

ويتضح مما تقدم، أن العلاقة بين العلة بقسميها والمعلول علاقة تلازم وتوقف، والفارق الأساس بين العلة التامة والعلة الناقصة، هو أن الأولى يلزم من وجودها وجود المعلول، وأما الثانية فلا يلزم من وجودها وجود المعلول. وفي الحالتين، وتبعاً لعلاقة التوقف والتلازم، لا يتصور وجود المعلول قبل وجود العلة سواء كانت تامة أم ناقصة. ويعبر الفلاسفة عن هذا المعنى بقولهم العلة متقدمة على المعلول في الزمان والرتبة؛ لأن تقدم المعلول على العلة يعني عدم حاجته إليها، وهذا مناف لقانون العلية المفترض[2].

وتنقسم العلة وفق أساس آخر للقسمة إلى: علة مباشرة وعلة غير مباشرة[3]. فالعلة المباشرة هي التي يتوقف المعلول عليها مباشرة، وأما العلة غير المباشرة أو البعيدة كما يسميها بعضهم، فهي العلة التي بينها وبين المعلول وسائط وعلل أخرى، أو فقل هي علة علة المعلول.

وأحياناً تقسم العلة إلى علة منحصرة وعلة غير منحصرة، ويقصد بالأولى ما كان بينها وبين المعلول علاقة لا توجد بينه وبين شيء آخر؛ أي عندما لا يكون للمعلول سوى علة واحدة. وأما العلة غير المنحصرة فهي العلة التي يمكن أن يحل محلها شيءٌ آخر ويغني عنها لوجود المعلول[4].

---

(1) المصدر نفسه، ص 148.

(2) المصدر نفسه، ص172.

(3) المصدر نفسه، ص 150.

(4) المصدر نفسه، ص 150.

وما يميز العلة المنحصرة عن غيرها هو أن علاقة التلازم بينها وبين معلولها علاقة تلازمٍ من الطرفين؛ أي أننا نكتشف من وجودها وجود المعلول ومن وجودِ المعلول وجودها. ولكن عندما يكون للعلة بديل، فإن وجود المعلول لا يكشف بالضرورة عن وجود علة خاصة له، بل يدل على وجود علة مرددة بين مصاديق علله المحتملة غير المنحصرة. وهذا هو المراد من علاقة التلازم من طرف واحد في العلة غير المنحصرة، في مقابل التلازم التام من الطرفين في حالة العلة المنحصرة[1].

وتنقسم العلة إلى علة موجدة وعلة معدة، فالعلة الموجدة هي التي **تفيض على المعلول وجوده؛** بحيث يرتبط وجوده بوجودها وبقاؤه **بقائها، وأما العلة المعدة فهي** التي تهيّىء وتمهد الظروف ليستمد **المعلول وجوده من مصدر** آخر؛ ولذلك نجده يبقى حتى بعد زوالها (ومثال الأخيرة الأب بالنسبة للابن، فإن بقاء المعلول لا يرتبط ببقائه). ويسمي الفلاسفة العلة الموجدة بالعلة الحقيقية[2].

وثمة تقسيم مشهور للعلة هو تقسيمها إلى: مادية، صورية، وفاعلية، وغائية. فاالعلة المادية هي العلة التي تدخل في قوام المعلول وتمثل مادته الأولى التي يتألف منها. والعلة الصورية هي حالة الفعلية التي يتلبس بها المعلول بعد أن تعطيه العلة الفاعلية حالته الراهنة. وتشترك العلة الصورية مع العلة المادية في التسمية بالعلل الداخلية أو علل القوام[3].

والعلة الفاعلية هي العلة التي يستند وجود المعلول إليها أو التي

---

(1) المصدر نفسه، ص 170- 171.

(2) المصدر نفسه، ص151.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

تفيض على المعلول وجوده، وعندما نتحدث عن العلة الفاعلية في عالم الطبيعة نقصد بها منشأ الحركة لا منشأ الوجود؛ حيث إن الفواعل الطبيعية هي أسباب للحركة والتغير، وليست أسباباً مفيضة للوجود، فإفاضة الوجود فعل إلهي والعلل الطبيعية محركة وليست موجدة. والعلة الغائية هي الدافع الذي من أجله تقوم العلة الفاعلية بفعلها. وتسمى العلة الفاعلية والعلة الغائية عللا خارجية[1] بالنظر إلى عدم كونهما جزءاً من المعلول[2].

ولتوضيح مفهوم العلة الغائية نقول: إن كل فاعل يقدم على فعل يحمل تصوراً عن الهدف الذي يريد الوصول إليه من خلال فعله. وهذا التصور للهدف سابق على تحقق المعلول، وهو الذي يدفع الفاعل إلى القيام بفعله ولذلك يسمى دافعاً. وهذه الخصوصية موجودة في كل فعل اختياري يقدم عليه الفاعل المختار العاقل، أضف إلى ذلك أن هذا الدافع يكون عبارة عن مصلحة واقعية أو موهومة يسعى الفاعل لتحقيقها[3].

2 ـ الثورة وقانون العلية:

بعد ما تقدم مفهوم العلية، يمكن الاستفادة من تلك المفاهيم لتطبيقها على الظواهر الاجتماعية، كالتحولات التي تطرأ على الأجهزة السياسية الاجتماعية والثورة وغيرها من الظواهر للقول إنها خاضعة لقانون العلية؛ وذلك أنها محكومة لقوانين ثابتة، بل لها جذور تربطها بعالم التكوين الخاضع من دون شك لقانون العلة والمعلول[4].

فكما أن كل ظاهرة من ظواهر عالم التكوين محكومة بقانون العلة

(1) المصدر نفسه، ص 151- 152.
(2) المصدر نفسه، ص 150.
(3) المصدر نفسه، ص 198- 199.
(4) محمد تقي مصباح يزدي، مصدر سابق، ص 137- 138.

والمعلول، كذلك الظواهر الاجتماعية والتاريخية، وبخاصة عندما نعترف بأنها أمور واقعية وليست افتراضات محضة. وبالتالي لا يمكن ولا يصح إخراجها من دائرة هذا القانون التكويني الشامل.

وبناءً على التميز بين نوعين من العلة: تامة وناقصة، عندما نبحث عن علة الثورة نكون بصدد البحث عن العلة الناقصة؛ لصعوبة تبرير الأحداث والوقائع الاجتماعية بل الإنسانية بعامل واحد، حيث إن نظرية العامل الواحد أثبتت فشلها في تبرير كثير من الظواهر الإنسانية حتى ذات الطابع المادي. وعلى الرغم من إمكان إرجاع مجموعة من العلل الناقصة إلى علة بعيدة، إلا أنه يمكن غض النظر عن العلة المنحصرة البعيدة والبحث عن العلل القريبة للظواهر المراد تفسيرها. وبناءً على ذلك، فإن كل ظاهرة اجتماعية يمكن إرجاعها إلى القصد والنية أوالرغبة، والعمل والجهد الذي يبذله أفراد المجتمع جميعاً أو أغلبهم. وبعبارة أخرى: يمكن إسناد الظواهر الاجتماعية وإرجاعها إلى وعي الناس وإرادتهم للتغيير شاملاً كان أم جزئياً[1].

ولا يمكن أن تتحقق أي ظاهرة اجتماعية من دون علة تامة، ولكن في مثل هذا البحث تترتب على التفتيش عن العلة الناقصة فوائد جمة؛ لأنه باستطاعتنا القول من دون تردد: لو لم تتحقق العلة الناقصة؛ أي جزء العلة التامة، لما تحققت الظاهرة الاجتماعية مورد البحث. أضف إلى ذلك ما أشرنا اليه من تقدم العلة التامة، بل أجزاء العلة على المعلول. ومن هنا، سوف نعمد إلى البحث عن المباني الفكرية والنظرية للثورة لوقوعها ضمن أجزاء العلة، حيث لولا هذه المباني والأسس الفكرية لما اشتعلت جذوة الثورة.

---

(1) محمد تقي مصباح يزدي، **المجتمع والتاريخ**، ص 340.

ويمكن عد هذه الأسس علة ذات بديل أو حلقة من سلسلة علل عدة اجتمعت فولدت الثورة، وإننا وإن كنا نعترف بصعوبة، بل ربما بعدم إمكان القبض على علة منحصرة تامة للثورة، ولكننا في الوقت عينه نجزم بأن الثورة معلول لمجموعة من العناصر منها أسسها ومبانيها الفكرية.

وكذلك إذا حولنا البحث من العلل الموجدة إلى العلل المعدة والممهدة، فمن اليسير إثبات دعوى أن العواطف والأحاسيس التي تعتمل في قلوب الأمة وضمائرها هي التي تدفعهم نحو الحراك، ومد الثورة بالوقود اللازم للوصول بها إلى غاياتها المرجوة.

وفي السياق نفسه، يمكن الإشارة إلى الأفكار والإرادة الإنسانية وتطبيق مفهوم العلة المادية والصورية والفاعلية والغائية عليها؛ وذلك أن مادة الثورة وصورتها والتحولات الاجتماعية كل ذلك مستودع في الأذهان البشرية، والفاعل المحرك للثورة هو الإنسان نفسه أيضاً، والثورة بلا شك عمل هادف تراد منه مجموعة غايات هي العلة الغائية.

ومن بين هذه العناصر لا بد من الإصرار على دور الفاعل الإنساني الذي يقوم بفعل الثورة بوعي كامل وإرادة حرة.

وإذا اعتبرنا الثورة واحدة من الأحداث المهمة التي تترك أثرها على حياة الفرد والمجتمع، أو على حد تعبير **الشهيد محمد باقر الصدر**: إذا كانت الثورة عملاً تاريخياً خاضعاً لسنن التاريخ وقوانينه فلا بد من توفر عناصر ثلاثة فيها:

أ ـ خضوعها لقانون العلة والمعلول وعدم خروجها عنه.

ب ـ لا بد من غاية محددة لها، وهدف تسعى للوصول إليه وهو العلة الغائية.

ج ـ شمولها وتجاوز آثارها الفرد لتتردد أصداؤها في ساحة الاجتماع الإنساني في عصرها، بل وفي العصور اللاحقة[1].

ويمكن التعبير عن هذه العناصر الثلاثة التي يشتمل عليها تعبير **الشهيد الصدر** بمصطلحات الفلسفة والقول: إنها علل الثورة الفاعلية والغائية والمادية. وأرسطو عندما يتحدث في «**السياسة**» عن علل الثورة بحسب ترجمة **حميد عنايت** على النحو الآتي: «أولاً لا بد من النظر في المشاعر والأحاسيس والأفكار التي تهيّىء أذهان الناس لقبول فكرة الثورة، ثانيا يجب أن نتعرف على مقصد الثورة وغايتها، وأخيرا» لا بد من اكتشاف علل الفتن السياسية والنفاق والطبقية بين الشعب»[2].

ب ـ منشأ التأثير:

تقدم في ما مر أن دور العلة يكمن في كونها منشأ للآثار وعاملاً مسبباً للحركة والتغيير، وما نقصده من العلة عند الحديث عن علة الثورة أو غيرها في مجال الطبيعة والأمور المادية هو العلة الفاعلية بالمعنى الذي ذكرناه؛ أي علة الحركة لا علة الوجود. ولكن العلة حتى تكون مؤثرة لا بد من تمتعها بالوجود الحقيقي؛ حيث إن الوجود الاعتباري بتعبير الفلاسفة، لا يكون منشأ للآثار الواقعية[3].

وعندما نتحدث عن الوجود الحقيقي نكون بصدد الحديث عن الوجود الخارجي، وللفلاسفة بحث حول الوجود الحقيقي والوحدة أو الكثرة، فيرى عدد منهم أن الوجود والوحدة توأمان[4]. ويعبر آخرون

---

(1) محمد باقر الصدر، **المدرسة القرآنية**، المحاضرة الثالثة فصاعدا.

(2) انظر: أرسطو، «السياسة»، ترجمة حميد عنايت، ص 205- 206.

(3) ولاية الفقيه البنية التحتية للدولة الإسلامية، مجموعة مقالات، ص 111.

(4) المصدر نفسه، ص 111.

بقولهم: «الحقيقة والأصالة تنسجمان مع الوحدة»[1]. ويقصدون بهذه العبارات أن الكثرة لا وجود حقيقي لها في عالم الواقع، بل هي أمر اعتباري، فالحقيقة الواقعية لا تقبل الصدق والانطباق على كثيرين.

ونستعين بهذه المفاهيم لنقول: إن الأفراد الذين يشكلون معاً ما يسمى بالمجتمع الإنساني، لكل منهم وجود حقيقي منفصل عن وجود الآخر. وما المجتمع الحاصل من اجتماعهم إلا وجود اعتباري لا حقيقة واقعية له؛ ولذلك لا تنسب الآثار إليه وإنما إلى الأفراد المكونين له. وما يدرس في العلوم الاعتبارية كالفقه والقانون وعلم الاجتماع هو هذه الظواهر وأشباهها. ولو كان للمجتمع وجود حقيقي لكان موضوع بحث في العلوم الحقيقية كالفلسفة والرياضيات وما شابه من هذه العلوم.

وعلى أي حال لا بد من نسبة الآثار والمسببات إلى الوجود الواقعي وهو وجود الفرد. ولسنا ندعي أن هذا الرأي هو الخيار الوحيد، فهناك من ذهب إلى الرأي المقابل، واعترف للمجتمع بوجود حقيقي إلى جانب وجود الفرد[2]. ولكن الرأي الأشهر والأكثر قبولاً هو الرأي الأول؛ أي انحصار الوجود الحقيقي الواقعي بالأفراد الأحرار ذوي الإرادة، والاعتراف لهم بالفضل في كل ما يحصل في ساحة الوجود الاعتباري المسمّى مجتمعاً[3].

ولشدة وضوح هذا المدعى، نجد أننا في راحة من تجشم عناء إقامة الدليل لإثباته بالبرهان، ومن هنا ميز كثيرون بين الفكرة والصورة الذهنية وبين الوجود الخارجي، وقرروا كما تقرر المسلمات، أن الآثار

---

(1) محسن غرويان، مصدر سابق، ص 131.

(2) انظر: مرتضى مطهري، **الإسلام ومقتضيات الزمان**، ج2، ص211 230؛ **والفلسفة والتاريخ**، ج1، ص25، 42، 138 ـ 142.

(3) انظر: محمد تقي مصباح، **المجتمع والتاريخ**، ص161.

تترتب على الوجود الواقعي الحقيقي للأشياء لا على صورها الذهنية، ومن هؤلاء الشهيد الصدر في بحثه حول نظرية المعرفة[1].

ج ـ أصالة الفرد أم المجتمع؟

إن البحث حول أصالة الفرد أم أصالة المجتمع، من الأبحاث المرتبطة بالبحث السابق، بل ربما كان من النتائج المترتبة عليه ترتباً منطقياً. وليس من المبالغة في شيء اعتبار وضوح الموقف من العلاقة بين الفرد والمجتمع النواة المركزية للنظريات السياسية ولفهمها أيضاً[2]، وقد جذبت هذه المسألة اهتمام المنظرين وفلاسفة السياسة، وكانت مثاراً لاختلافات فكرية حادة بين العلماء الذين عرضوا لها بالبحث. ولطالما طرح سؤال: هل ينضم الفرد إلى المجتمع ويكون كصفحة بيضاء مفتوحة على جميع الاحتمالات، ليدون المجتمع بيده ما يشاء على سطورها ويملأ فراغاتها؟ أم أن الفرد يولد وتولد معه مجموعة ولو أولية من الأفكار تمثل المبادئ الأولية التي تساعد على تصويب أو تخطئة ما يقدم للفرد في المجتمع؟. وهل إلى جانب الأفراد وجود حقيقي اسمه المجتمع، أو العقل الجمعي، أو روح الجماعة، أم أن هذه الأمور ليست سوى نسج خيال؟[3]. وبعبارة أخرى، هل الفرد هو الأصيل أم المجتمع؟ والمقصود من الأصالة هنا هو الوجود الحقيقي الواقعي في مقابل الوجود الاعتباري.

1 ـ المقصود من الأصالة

الأصل في اللغة: الجذر في مقابل الفرع. وفي الاصطلاح

---

(1) محمد باقر الصدر، فلسفتنا، دار التعارف، بيروت.

(2) توماس اسبريجن، **فهم النظريات السياسية**، ترجمه إلى الفارسية: فرهنك رجاني، ص17.

(3) ولي الله برزكر كليشمي، **المجتمع في نهج البلاغة**، ص 268.

الفلسفي يقصد بالأصل والأصيل وما شابه من المشتقات المعنى المقابل للاعتباري، وفي ما نحن فيه يؤشر التساؤل عن دوران الأصالة بين الفرد والمجتمع إلى التساؤل حول الوجود الواقعي الحقيقي وهل وجود الفرد هو الأصيل والحقيقي؟ أم أن وجود المجتمع كذلك والفرد هو مفهوم اعتباري ينتزع من وجود المجتمع؟[1] وتجدر الإشارة إلى أنه وعلى الرغم من استخدام الحقيقة في المعنى المقابل للمجاز في علم البلاغة، إلا أن المعنى المقصود من الحقيقة في مثل الأبحاث الفلسفية: هو الإدراك المطابق للواقع[2] والمقصود من كون شيء ما حقيقياً أنه واقعي وله ثبوت في عالم الواقع.

وعلى أي حال، فإن السؤال مورد البحث شغل علماء الاجتماع، كما شغل غيرهم من المهتمين بميادين ذات صلة بهذه الإشكالية. وقد كان لعلماء المسلمين موقف من هذا الموضوع يهدف إلى رفع ما أصاب البحث من تشويش وغموض. ومن بين النظريات والأفكار التي طرحت في الجواب عن هذا التساؤل تجدر الإشارة إلى ما يأتي[3]:

1 ـ 1 ـ الأصالة بالمعنى القانوني:

المقصود من الأصالة في مسائل الحقوق والقانون هو تحديد الموقف ممن تُقدم مصلحته على صعيد القونية والتشريع؟ فهل تُقَدم مصالح المجتمع على مصالح الفرد أم العكس؟ وثمة تياران في علم القانون أو مذهبان يختار كل منهما عند التزاحم بين المصالح مصلحة المجتمع أو مصلحة الفرد بحسب الموقف المعتمد في المذهب

---

(1) محسن غرويان، مصدر سابق، ص 122.

(2) المصدر نفسه، ص 123.

(3) انظر: محمد تقي مصباح يزدي، **المجتمع والتاريخ في القرآن**، ص 40 ـ 47؛ وأيضاً: ولي الله برزكر، مصدر سابق، ص 272 - 276.

القانوني. وعلى ضوء هذه الرؤية لا يعود البحث في هذا الموضوع بحثاً فلسفياً أو اجتماعياً، بل يرتبط بالمسائل القانونية والتشريعية، وبالتالي يتحول الموضوع إلى واحد من موضوعات علم القانون أو علم الأخلاق؛ وذلك لأن هذين العلمين تخدم نتائجهما الموقف العملي مما يجوز ومما لا يجوز، بخلاف علم الاجتماع الذي هو علم توصيفي يعنى بما هو «موجود» أو «غير موجود»، أي يكشف عن القوانين الحاكمة لحركة المجتمع ولا يحدد الموقف مما «ينبغي» و «لا ينبغي».

ووفق هذه الرؤية، فإن ما يسمى بمصلحة المجتمع هو في الواقع مصلحة الأكثرية. وبالتالي، فإن من يؤمن بتقدم مصلحة المجتمع يؤمن في الواقع بتقدم مصلحة الأكثرية على الأقلية. وعليه يكون التزاحم المدعي هو تزاحم بين مصلحة فرد ومصلحة أفراد آخرين، وإلا فإن مصلحة الفرد لا تزاحم مصلحة المجتمع.

1 ـ 2 ـ الأصالة في علم النفس الاجتماعي:

يقصد بالأصالة في ميدان علم النفس الاجتماعي أن الفرد الإنساني لما كان يحيى في جماعة ولا يستطيع العيش وحده، فهو يتأثر وينفعل في كثير من أبعاد حياته بهذه الجماعة وبالعيش في أوساطها. ومن هنا، كانت أوضاع المجتمع وأحواله هي التي تخلق وتولد ردود أفعال محددة عند الفرد[1]. ولا يقتصر ذلك على المواقف العملية بل يتعدى ذلك إلى الآراء والعلوم والمعارف، بل يمكن القول وفق هذه الرؤية أن المجتمع هو الذي يصوغ شخصية الفرد ويشكلها.

وفي المقابل من يؤمن بأصالة الفرد بهذا المعنى يرى أنه لا يدخل إلى المجتمع عجيناً قابلاً للتشكل، بل يدخل إليه وهو يحمل مجموعة

(1) محمد تقي مصباح يزدي، المصدر نفسه، ص 43.

من الأفكار والميول والرغبات، وبالتالي هو ليس صفحة بيضاء تستسلم ليد المجتمع ليخط عليها بقلمه ما يشاء.

هذا، وعلى الرغم من عدم جواز إنكار تأثير المجتمع في الفرد وعليه، إلا أنه لا بد من الاعتراف بأن المجتمع ليس وحيداً في الميدان، فهناك عوامل أخرى تشاركه في صياغة شخصية الفرد، هذا أولاً، وثانياً إن هذه العوامل ومنها المجتمع لا يمكنها بأي حال أن تختزل إرادة الفرد واختياره لتملي عليه ما تختار هي، وثالثاً إن الأصالة بهذا المعنى ليست أصالة بالمعنى الفلسفي (الحقيقة في مقابل الاعتبار)؛ ولذلك لا ينبغي الخلط بين التأثير والتأثر وبين الأصالة بالمعنى المشار إليه.

1 ـ 3 ـ الأصالة بالمعنى الفلسفي

الأصالة في الاصطلاح الفلسفي هي الأصالة في مقابل الاعتبار؛ ولذلك عندما نقول لشيء إنه أصيل، نقصد أنه واقعي وحقيقي وليس اعتبارياً. فالشيء الأصيل هو الذي له وجود خارجي سواء عقلناه وأدركناه أم لم نعقله ولم ندركه. وبالتالي، ليس هو اختراعاً ذهنياً فحسب في مقابل الاعتباري، وهو الشيء الذي تخترعه أذهاننا ويسمى مفهوماً انتزاعياً أو اعتبارياً[1]. وفي هذا السياق عندما نبحث عن أصالة الفرد أو أصالة المجتمع يكون المراد التساؤل حول الوجود الحقيقي هل هو للفرد أم للمجتمع؟ أم أن الفرد والمجتمع كلاهما وجود حقيقي؟[2]

وبعد هذا الشرح تتبين الزاوية التي نطرح منها تساؤلنا، والكوة التي ننظر من خلالها إلى موضوع بحثنا. وفي مقابل هذا التحديد الواضح لعناصر السؤال الفلسفي، نجد أن أكثر علماء الاجتماع استخدموا في بحثهم عن الموضوع مصطلحات غير محددة المعاني ما أدى إلى اللبس

---

(1) ولي الله برزكر، مصدر سابق، ص 272.

(2) محمد تقي مصباح يزدي، مصدر سابق، ص 47.

في الأحكام والنتائج. كما نشاهد عند ماركس وأتباعه، وكذلك عند مخالفيهم؛ حيث نجدهم جميعاً استخدموا مصطلح الأصالة وفق منظورات علمَيْ الأخلاق والقانون. وقد أدى الموقف من هذا التساؤل إلى وجود تيارين في علم الاجتماع، أحدهما يؤمن بأصالة الفرد والآخر يؤمن بأصالة المجتمع[1].

وبناءً على هذا التمييز الاصطلاحي، يظهر الفرق بين ما نحن فيه، وبين ما يبحث في علم الاجتماع؛ حيث إن علماء الاجتماع يعتبرون وجود المجتمع امراً مسلّماً به، ولا يرون ضرورة تجشم عناء البحث عن وجوده أو محاولة إثبات وجوده، بينما تساؤلنا نحن يعيد البحث إلى مسلماته الأولية ومنطلقاته الأساسية. ومن هنا، كان طرح التساؤل حول وجود المجتمع أو عدم وجوده أصالته أو اعتباريته بحثاً فلسفياً.

2 ـ التيارات الفردية الاجتماعية:

إن من يؤمن بأصالة المجتمع فلسفياً، يركز في تحليله للظواهر على البعد الاجتماعي فيها، ويرى في المجتمع وجوداً حقيقاً له آثاره المتميزة عن آثار وأفعال الأفراد الذين يتكون منهم. والفرد عند هؤلاء يتمتع في أحسن الأحوال بوجود تبعي غير أصيل ولا حقيقي. ويتبع أغلب المتبنين لهذه الرؤية هيغل وغيره من المفكرين الغربيين. بل يمكن القول: إن أكثر مؤسسي علم الاجتماع من أنصار هذا التوجه. ويؤمن أكثر هؤلاء «بالوحدة الحقيقية» للمجتمع[2].

وتترتب على الاعتقاد بأصالة المجتمع آثار ونتائج لا بد من الالتزام بها؛ وذلك لأنه عندما يكون للمجتمع وجود حقيقي لا بد من أن تكون

---

(1) المصدر نفسه، ص 47؛ وأيضاً ولي الله برزكر، مصدر سابق، ص 276 و 298.

(2) لمزيد من الاطلاع حول مصطلحات: الوحدة والتركيب والاتحاد والأصالة. ينظر: محمد تقي مصباح يزدي، **المجتمع والتاريخ في القرآن**، ص 49- 50.

له ماهية مختلفة عن ماهية الجماد والنبات، والحيوان، بل وأفراد الإنسان. وتبعاً لذلك لا بد من أن تكون له آثاره الخاصة به وقوانينه الحاكمة عليه، والتي لا بد من درسها والتعرف عليها بشكلٍ مستقل[1]، وعلى هذا الأساس ميز أصحاب هذه الرؤية بين علم النفس وعلم الاجتماع، وآمنوا بعدم صحة دراسة الظواهر الاجتماعية وفهمها من خلال دراسة وتحليل السلوك الإنساني. ومن هنا، لا يعود علم النفس علماً حقيقياً وإنما يتحول إلى علم اعتباري. وبهذا الأسلوب من الاستدلال أخرج **أوغيست كونت** علم النفس من دائرة العلوم ولم يترك له محلاً في تصنيفه للعلوم.

دوركهايم بدوره درس المجتمع والفرد ورأى أن كلاً منهما يتمتع بماهية مختلفة بالسنخ عن ماهية الآخر؛ ولذلك لا يمكن أن يكون أحدهما علة للآخر. وهو يعتقد بأن كل ظاهرة اجتماعية معلولة لظاهرة اجتماعية سابقة عليها، وهكذا لا يمكن تفسير الظواهر الاجتماعية وتبرير وجودها بالظواهر النفسية ـ الفردية[2]. ومن هنا، كان تفسير الظواهر الاجتماعية بالظواهر النفسية خياراً منهجياً خاطئاً.

وفي المقابل يصر «الفردانيون» على الخصائص الفردية للظواهر الاجتماعية، ويرون أن كل ظاهرة «اجتماعية» معلولة للفاعل الحقيقي في المجتمع وهو الفرد، وليس المجتمع سوى أمر اعتباري، وليس في عالم الواقع إلا الأفراد وعلاقاتهم، والمجتمع هو في حقيقته مجموعة من الأفراد ليس إلا. والأهم من ذلك كله أن التركيب بين الأفراد ليس تركيباً

---

(1) المصدر نفسه، ص 51-52.

(2) انظر: إميل دوركهايم، **قواعد منهج علم الاجتماع**، ترجمه إلى الفارسية: علي محمد كاردان، ص 135- 137.

حقيقياً[1]. ومن هنا، فإن تأثير أو ضغط المجتمع على الفرد ما هو إلا ضغط أفراد آخرين على فردٍ محدد.

وبعبارة مختصرة: لا وجود إلا للفرد والأفراد، والمجتمع ليس له وجود حقيقي متميز عن وجود الفرد لتكون له آثاره الخاصة به. ومن نتائج هذا التصور أن كل ما يسمى بالظواهر الاجتماعية يمكن تفسيره وفق ضوابط علم النفس وأدواته.

ويقف ماكس فيبر في الجهة المقابلة لدوركهايم؛ حيث يرى أن لا وجود حقيقي للمجتمع، وليس في عالم الواقع إلا الفرد وسلوكه[2]. ووفق هذه الرؤية لا يمكن تفسير الظواهر الاجتماعية في علم الاجتماع ما لم نعد النظر في سلوكيات الأفراد ومدى تأثيرهم[3].

ومن خلال اعتماده منهج التفهم في علم الاجتماع، يرى فيبر أن الفرد وسلوكه هو المنطلق للتحليل. ومن يتوجه اهتمام علم الاجتماع الفيبري إلى فهم سلوك الفرد الإنساني، ويتخذ موقفاً سلبياً من الرأي القائل باستحالة فهم الظواهر الاجتماعية بأدوات علم النفس.

وبدوره آية الله مصباح يزدي وبعد بحث مفصل للمسألة، يؤمن بنوع من الاختزال حاصله الاعتقاد بإمكان تجزئة الظواهر الاجتماعية إلى ظواهر نفسية، الأمر الذي يطلق عليه تعبير «أصالة علم النفس»[4].

3 ـ موقف المفكرين المسلمين:

أخذت هذه الإشكالية البحثية قسطا من اهتمام المفكرين

---

(1) مصباح، **المجتمع والتاريخ في القرآن**، ص 54- 55.

(2) جولين فروند، **علم الاجتماع عند ماكس فيبر**، ترجمه إلى الفارسية: عبد الحسين نيك جوهر، ص 121.

(3) المصدر نفسه، ص 57.

(4) محمد تقي مصباح يزدي، المصدر نفسه، ص66.

المسلمين، وبخاصة الإيرانيون منهم، ويبدو أنه لم يشك أحد منهم في أصالة الفرد بالمعنى الفلسفي. وان اختلفوا في اعتبارية المجتمع، مع إنكار أكثرهم أصالته، ومن المنكرين لأصالة المجتمع يشار إلى **الشيخ جوادي الآملي، والشهيد محمد باقر الصدر.**

ينكر **الشهيد الصدر** أصالة المجتمع، ولا يقبل بأن يكون له حدود محددة واضحة، ووجود واقعي متميز عن وجود الأفراد، ويرفض موقف **هيغل** وأنصاره، وتصورهم للأفراد بوصفهم خلايا مكونة لشيء أصيل هو المجتمع[1].

وفي مقابل هذا الموقف تبنى **الشهيد مطهري** موقفاً مختلفاً؛ حيث آمن بأصالة كل من الفرد والمجتمع. وهو يرى أن إنكار أصالة المجتمع يسد الباب في وجه البحث في فلسفة التاريخ، وهو واحد من القلائل من بين المفكرين المسلمين الذين تصدوا لهذا النوع من الأبحاث[2]. ويستدل لإثبات هذا الربط المدعى بأن مفهوم فلسفة التاريخ مرهون بخضوع المجتمع للقوانين، ولا يخضع المجتمع للقانون ما لم يكن أصيلاً. ولكن **الشيخ محمد تقي مصباح** يزدي يرد هذا الاستدلال ويؤمن بإمكان البحث في فلسفة التاريخ على الرغم من الإيمان بأصالة الفرد، وعدم الإيمان بأصالة المجتمع[3]

وعلى الرغم من اعتقاد مطهري بما يسمى بالتركيب الاجتماعي، إلا أنه يرى أن ذلك لا يؤدي إلى خسارة الفرد لاستقلاله الفردي وشخصيته وروحه وعواطفه، بل المجتمع في نظره مركب يضمن في داخله هذه الأمور جميعاً للفرد[4]. وعلى هذا الأساس يطرح مطهري

---

(1) المدرسة القرآنية، المحاضرة السادسة.

(2) مطهري، فلسفة التاريخ، ج1، ص25.

(3) محمد تقي مصباح يزدي، **المجتمع والتاريخ**، ص113 و 130- 137.

(4) مرتضى مطهري، **فلسفة التاريخ**، ج1، ص25- 42.

نظريته القائلة بأصالة الفرد والمجتمع معاً[1] بوصفها خياراً ثالثاً يضاف إلى الخيارين الآخرين، وهو خيار صحيح.

يرى مطهري أن المجتمع مركب، ولكن تركيبه ليس تركيباً طبيعياً يخسر فيه الفرد شخصيته واستقلاله، وليس تركيباً اعتبارياً يضمن للفرد استقلالاً كاملاً وناجزاً[2] ويبتني رفضه للتركيب الحقيقي للمجتمع على كون هذا النوع من التركيب يؤدي إلى خسارة الفرد لشخصيته، وإلى انحلاله في المجتمع ومن لوازم ذلك الجبر الاجتماعي، ويرى أن نظرية «الأبطال» تنتقض بمجرد إيماننا بأصالة المجتمع على حساب أصالة الفرد. ومن هنا، يخرج بنظرية تسعى للتوفيق بين أصالة المجتمع وأصالة الفرد، فلا الفرد صنيعة المجتمع بالكامل ولا المجتمع أمر اعتباري لا أثر له على الفرد، بل إن الفرد له خصائصه الفطرية التي لا تقبل التغيير؛ وبهذه الخصائص يرِدُ إلى المجتمع ويتحول إلى عضو من أعضائه، والمجتمع بدوره سوف يترك أثره على الضيف الجديد الذي حل به، ولا ينسى مطهري تأكيد أن قبول الفرد لتأثير المجتمع مشمول لقوانين الفطرة أيضاً وليس خارج إطار هذه القوانين[3].

وفي بحث مطول له حول هذا الموضوع، يرى **ولي الله برزكر** أن المجتمع ليس أصيلاً بالمعنى الفلسفي، ويدعي أن الأدلة التي استند إليها القائلون بهذا الرأي لا تثبت المدعى، وأقصى ما فعله هؤلاء هو توجيه بعض أفكارهم وتبريرها لا الاستدلال وإقامة البرهان لإثباتها. وفي الموقف من معادلة: الفرد أم المجتمع؟ يرى أن الأصيل والواقعي هو الفرد. وأما المجتمع، فهو أمر اعتباري ينتزعه العقل من علاقات الأفراد

---

(1) المصدر نفسه، ص138- 140.

(2) انظر: مرتضى مطهري، **نقد الماركسية**، ص112؛ **فلسفة التاريخ**، ج1، ص141- 142.

(3) مرتضى مطهري، **فلسفة التاريخ**، ص158.

وبعد استعراض الأدلة التجريبية والنقلية لكل من علماء الاجتماع والمفكرين المسلمين، يرى أن هذه الأدلة عاجزة عن إثبات موجود واقعي ضخم هيولاني اسمه المجتمع[1].

بناءً على ما تقدم كله إذا أغمضنا عن الاختلاف بين العلماء المسلمين حول أصالة المجتمع وعدم أصالته، فإنه لا خلاف بينهم حول أصالة الفرد، وأنه يتمتع بوجود حقيقي يجعله هو المؤثر في وجود المجتمع، وتشكله من انضمام فرد إلى جانب فرد آخر، وهو المؤثر كذلك في الأحداث والوقائع ذات الطابع الاجتماعي[2]. ومن هنا يرون أن تحولات الاجتماع الإنساني يجب أن تنسب إلى الفرد الذي يؤكد الإسلام على فطرته الإنسانية ويربط مادة الثورة وصورتها بداخله[3].

ولسنا نهدف من الإصرار على هذه المسألة إعادة إحياء الجدل حول الفردانية والاجتماعية بمعناها الغربي، وإنما نهدف إلى تأكيد دور الإنسان الفرد وإرادته واختياره في الأحداث التي تقع في مجتمعه. وهذا الغرض هو عينه غرض سائر المفكرين المسلمين عند طرحهم لهذا الموضوع، وإلا فلا ربط للأمر بالتعارض المدعى غربياً بين الرؤيتين الفردية والاجتماعية.

عندما يصرح السيد الطباطبائي مثلاً: «**إن غرض الخلق هو الطبيعة الإنسانية لا الهيئة الاجتماعية للأفراد، والإنسان الذي ينقاد إلى العقد الاجتماعي ينقاد لذلك راغباً بحماية الفرد**»[4] عندما يصرح بمثل هذا

---

(1) برزكر، مصدر سابق، ص344- 345 و 346- 369.

(2) محمد تقي مصباح يزدي، مصدر سابق، ص 174

(3) مرتضى مطهري، **حول الثورة الإسلامية**، ص 29.

(4) السيد محمد حسين الطباطبائي، **دراسات إسلامية**، باهتمام السيد هادي خسرو شاهي، ص 202.

الكلام فإنه لا يقصد الإصرار على الاستقلال الكامل للإنسان الفرد كوحدة مبتوتة الصلة بما يحيط بها، بل مراده من الفرد الطبيعة الإنسانية التي أودعها الله في فطرة الإنسان. وبعبارة أخرى يريد أن يقول: إن الإنسان ليس ذرة في كائنٍ عظيم هو المجتمع، بل هو عالم صغير، يتألف من ضمه إلى غيره من العوالم شيء اسمه المجتمع[1].

د ـ المنهج

إن المنهج الحاكم على موقفنا من الجدل في قضية أصالة الفرد أو المجتمع، ذو لون معرفي يقضي بالتأكيد على إرادة الإنسان الفرد وحريته، في مقابل دعوى الجبر والإلزام الموجه إلى الفرد من البنى الاجتماعية. وكذلك تأكيد الدور الأساس للإنسان في التحولات التاريخية التي يشهدها المجتمع. أو فقل: إننا ندعي أنه لا يحق لأي باحث في هذا الموضوع نفي اختيار الإنسان واستقلاله، وجعله تابعاً لإرادة المجتمع وجبر التاريخ.

1 ـ اختلاف المناهج

يؤكد أنصار المنهج التاريخي دور التاريخ في صناعة الأفكار الإنسانية وصياغتها. ومن هنا، نجدهم يبحثون أول ما يبحثون عن الظروف والأوضاع التاريخية لدى بحثهم عن أي فكرة يعتنقها الإنسان، أو تروج في المجتمع. وكذلك يعتقد أنصار المذهب الاجتماعي بأن الفكر الإنساني هو انعكاس للصراعات الاجتماعية والاقتصادية في كل عصر[2].

---

(1) رضا داوري، الدفاع عن الفلسفة، ص40.

(2) حسين بشيرية، المسائل الأساسية في الفلسفة السياسية، مجلة كلية الحقوق والعلوم السياسية، العدد 25، ص 192.

وتشترك هاتان الرؤيتان في الاعتقاد بتبعية الفكر للاقتصاد أو التاريخ أو المجتمع، وبالتالي تنكران استقلاله عمّا يحيط به من ظروف تاريخية أو علاقات اجتماعية. ولسنا ندعي عدم وجود رابطة أو علاقة بين الفكر وظروفه التي يولد فيها، ولكننا لا نوافق على التبعية وعدم إمكان الاستقلال الذاتي للفكر.

أضف إلى ما تقدم أنه يُمَيَّز في علم الاجتماع، عند دراسة الظواهر الاجتماعية، بين الإثبات والتبيين وبين الفهم. في حالة التبيين أو الإثبات يسعى عالم الاجتماع إلى دراسة الظاهرة والقوانين الحاكمة عليها، مع قطع النظر عن الذهن ونظام المعنى والقيم المحيطة بها. وأما في حالة الفهم، فإن عالم الاجتماع يدرس البنى والمؤسسات الاجتماعية في صلب الوعي والتجربة الإنسانية[1] في هذا المنهج منِ الضروري لدارسة الظاهرة الاجتماعية ملاحظة المعنى والقيم. وما نؤمن به هو التأكيد على اعتماد منهج الفهم في دراسة التحولات الاجتماعية ومنها الثورة.

وفي نظريات الثورة يمكن التمييز بين هذين المنهجين، فبعض النظريات تعتمد أسلوب التبيين أو الإثبات، وتحاول دراسة الثورة وتحليلها بعيداً عن معتقدات الأفراد وأفكارهم. فالواقعية السياسية ترى في الثورة صراعاً على السلطة، ولا تهتم بأفكار القوى المتصارعة، ولا بما تعبر به عن نفسها. بينما نجد نظريات أخرى تهتم بدراسة الأفكار التي يعلن عنها الثوار وتميل إلى عدم إمكان دراسة الثورة بعيداً عن فهم هذه الأفكار المعلن عنها.

ومقتضى اعتماد المنهج الثاني في تحليل الثورة، هو الاهتمام بالبرنامج المعلن عنه للثوار ودراسة أفكارهم التي يصرحون بها. وهذه الأفكار هي ركن مهم في الأسس النظرية للثورة، وإذا لم نقبل هذا

(1) حسين بشيرية، **الثورة والتعبئة السياسية**، ص 23.

المعنى فالخيار الثاني هو أن الثورة تحصل لسبب من الأسباب مهما كان، ثم بعد ذلك يتشكل النظام السياسي الاجتماعي الذي تعتمده بعد نجاحها، وبالتالي تكون النظرية من نتائج الفعل والعمل. وفي منهج التبيين المهم هو واقع الثورة لا أفكار الثوار وسلوكهم.

وإذا قسمنا علل الثورة وشروطها وظروفها إلى وقائع وأفكار، نلاحظ أن منهج التبيين يشتغل على دراسة الوقائع، بينما منهج الفهم يهتم بدراسة الأفكار. وفي الرؤية الأولى من هاتين الرؤيتين، على المجتمع أولاً أن يحدد مقصده ويمهد سبل ومقدمات الانطلاق في مسيرة التحول، ثم يأتي دور الثوار لتخريب المنطلق والأوضاع القائمة حتى تحصل النقلة من الوضع القائم إلى ما بعد الثورة؛ أي أن الظروف والأوضاع الاجتماعية هي التي تولد أفكار الثوار ورؤاهم. وأما في الرؤية الثانية فالحال مختلف حيث تعد الأفكار والرؤى التي يحملها الثوار هي المنطلق والمقصد في آن معاً[1].

وعلى هذا الأساس يبنى المذهب التطوعي (Voluntarism) في التاريخ؛ حيث يرى أنصار هذا الاتجاه أن الإرادة الإنسانية لها دورها الأساس في بناء التاريخ وصياغته. ونجد في علم الاجتماع من يقبل هذه الرؤية ويعتمدها في تحليله للظواهر الاجتماعية، وإن كان علم الاجتماع قبل بارسونز يميل عند أكثر علمائه إلى تبني نظرية الجبر الاجتماعي، وهذا الأخير ربما كان من أوائل الذين صرّحوا بإمكان فك الارتباط بين الأفكار والأحداث الاجتماعية، وبين الظروف التاريخية[2]. وذلك أن بارسونز يميل إلى الاعتقاد بتأثير الفكر والميول الإنسانية على التطورات

(1) المصدر نفسه، ص 28- 32.

(2) آلفين جولدنر، أزمة علم الاجتماع في الغرب، ترجمه إلى الفارسية، فريدة ممتاز، ص210.

الاجتماعية، تبعاً لاعتقاده بقدرة الجهد الإنساني، المبذول في سبيل تحقيق الأهداف، على تغيير الأوضاع الاجتماعية.

2 ـ مناهج التحليل للثورة:

تبحث النظريات البنيوية والاجتماعية في دراسة الثورة عن دينامية العلاقات بين الأفراد لتفحص أثرها في توليد الثورة. وهذا ما يفسر الاهتمام بنظام المؤسسات والطبقات الاجتماعية[1]. ويولي أنصار هذه الرؤى أهمية أقل للمتغيرات الثقافية والفكرية، والحالات الروحية والنفسية للثوار، بل وللأفكار التي يحملها الثوار ويناضلون من أجلها بوصفها برنامجا سياسيا أو فكريا للثورة. ومن هؤلاء **اسكوتش بل** الذي يرى أن الثورة تعبير عن صراع طبقي، ولا يولي مزيد اهتمام بدور الإنسان الفرد في تحققها[2].

ومن هنا وجه إليه **مايكل كيمل** نقداً حاصله أن **اسكوتش بل** نسي أن الناس يفكرون ثم يعملون، وهم في الواقع حلقة وسطى بين البنى الاجتماعية والأحداث[3] ويعتقد **اسكوتش بل** بعدم صحة التفسير غير البنيوي للثورة، وينكر الماهية الإرادية للثورات، ليخلص إلى أن الثورة هي حاصل مجموعة من العوامل والعناصر المحدَّدة. ومن هنا، يؤكد **ستان تايلور** عند عرضه لهذه النظرية «الجبرية»[4] وجود عناصر وعوامل

---

(1) Stan tylor, op.cit.p.10.

يبحث الكاتب في كتابه هذا عن أشكالٍ متعددة لهذه النظريات ولذلك من المفيد جداً الرجوع إليه.

(2) لقد ترجم هذا الكتاب إلى الفارسية، وتجدر الإشارة إلى أنه دُوِّن قبل انتصار الثورة الإسلامية، وبعد الثورة نشر مقالة عنها جدد فيها بعض أفكاره ورؤاه، إلا أنه بقي في الإطار النظري نفسه.

(3) Michael Kimmel, op. cit. p.185.

(4) Stan Tylor, op.cit. p 4648.

مهمة تستحق أن تدرس ولها أهميتها في مسيرة الثورة كما في مسيرة دراستها.

وعندما نصر على دور البنى في حصول الثورة وفي دراستها، ونؤمن بالمقولة المشهورة «**الثورات تولد ولا تصنع**»، نكون قد أهملنا دور الإنسان الفرد كما دور الأفكار والرؤى التي يحملها الثوار ويسعون إلى تحقيقها.

وبخلاف الرؤى والنظريات الاجتماعية، يؤمن المفكرون الإسلاميون بأهمية الدور الذي يلعبه الفرد في صناعة الثورة وإنتاجها، ويولون أهمية كبرى للفكر ويعتقدون أن جذور الثورة تمتد إلى أعماق الإنسان وروحه[1]. ومن هنا، نجد أن الأنبياء في محاولتهم لتغيير المجتمع يتوجهون بالدرجة الأولى إلى الإنسان الفرد، ويحاولون تغييره ليكون ذلك مقدمة للتغيير الاجتماعي. ويكشف هذا المنهج النبوي، عن تقدم دور الإنسان الفرد وفكره على دور الظروف والأوضاع التاريخية والاجتماعية. ولا ينبغي أن نغفل عن أن الفلسفة السياسية تقوم عند كثير من المفكرين على علم النفس الفلسفي؛ أي أن النظريات السياسية تكون في كثير من الحالات تابعة للرؤية التي يحملها صاحب النظرية عن الإنسان والنفس الإنسانية. ومن هنا، يؤكد **توماس اسبريغن** على الترابط بين البحث عن المدينة الفاضلة، وبين البحث عن الطبيعة الإنسانية؛ أي دوافع الإنسان الأصيلة واستعداداته[2].

وتوضح هذه الفكرة سر الرابط بين الأمرين من سنة 400 ق.م. حتى عصرنا هذا. والواقع الذي لا مجال لإنكاره أو تجاهله، هو: أن حل الأزمات والاضطرابات السياسية الاجتماعية لا يتاح من دون أخذ طبيعة الإنسان بعين الإعتبار.

---

(1) مطهري، **حول الثورة الإسلامية**، مصدر سابق، ص 2930.

(2) توماس اسبريغن، مصدر سابق، ص 82.

وتأكيدنا دور الإنسان وطبيعته الداخلية في واقعة الثورة، ينطلق من اعتقادنا بعدم صحة البحث عن الثورة في المجتمع المؤمن بالإسلام والفكر الإسلامي بالاعتماد على النظريات الاجتماعية أو البنيوية التي تغفل دور الإنسان ونظامه القيمي الذي يتبناه. فكيف يمكن فهم وقائع الاجتماع الإنساني بواسطة نظريات صيغت في مجتمعات علمانية، عندما نكون بصدد دراسة وقائع مجتمع بينه وبين الفكر الاسلامي قرون من الأنس، في الوقت الذي لم يستطع هذا المجتمع هضم واستيعاب مستلزمات العصر الحالي ظناً منه بأنها تهدد اعتقاداته، بغض النظر عن صدق هذا الظن وصحته أو كذبه وسقمه؟

ولوضوح هذه الحقيقة، نجد أن أبرز البنيويين في دراسة الثورات وهو اسكوتش بل، يعترف بدور الفكر الإسلامي والتشيع في حدوث الثورة الإسلامية، ويعترف بكون هذا التأثر تأثراً واعياً، ولكنه يصر على أن هذا استثناء وليس هو القاعدة[1].

وبتشبيه ومقارنة ساذجة يمكن القول: إن الظروف الاجتماعية والبنيوية في مقابلة الأفكار تشبه المقابلة بين المادة والروح. ووفق هذه المقارنة، ربما يمكن ادعاء أن الحياة الاجتماعية صنيعة ذهن الإنسان وفكره وحاجاته، آماله ومخاوفه، توقعاته، أمانيه ودوافعه، وأن المجتمع ومؤسساته هي تجسيد للفرد وخصائصه[2] وذلك أن كل الظواهر الاجتماعية يمكن ردها إلى ظواهر نفسية وروحية، وأهمية المؤسسات والوقائع الاجتماعية تستمد من أهمية التكوين الفكري للفرد وأصالته؛ حيث إن أهم أبعاد الإنسان هو بعده الروحي والنفسي[3].

---

(1) t. skocpol, rentier state..., op.cit, p.267.

(2) محمد تقي مصباح يزدي، **المجتمع والتاريخ في القرآن**، ص 288 ـ 289.

(3) المصدر نفسه، ص 290.

وهكذا تكتمل صورة دوافعنا للإصرار على دور البعد الفكري في دراستنا هذه؛ حيث إننا نعتقد أن هذه الثورة لها روحٌ هي أسسها الفكرية ومرتكزاتها النظرية، ولهذا الإصرار مبرراته على الأقل في المجتمع الإيراني لما لهذا المجتمع من خصوصيات، ربما لا تكون موجودة في غيره من المجتمعات. وتمايز المجتمعات لا بد من أن ينعكس على مناهج دراسة وقائعها وأحداثها[1].

وبناءً على الملاحظات المتقدمة، جعلنا الإنسان الفرد منطلقا لنا في دراسة الثورة الإسلامية وتحليلها، على الرغم من عدم ادعائنا الاستقلال الكامل للفرد وانقطاع أواصر الصلة بينه وبين المجتمع والظروف التاريخية.

هـ ـ الإنسان ومحتواه الداخلي

ما تقدم كله حاصله بناء هذه الرؤية: إن الفرد الإنساني هو الأساس والمنطلق لتكوين المجتمع، وأهم الظروف المساعدة على ولادة الثورة هي الحالات النفسية للفرد، ورؤيته لدوره وموقعه في المجتمع، وأفكاره التي يحملها. وبعبارة أخرى: الثورة تستند إلى مصالح الأفراد وتصوراتهم وأفكارهم، لا إلى مصالح الطبقات الاجتماعية.

وهذه الرؤية وإن كانت تستدعي إلى الأذهان النظريات الفردانية، إلا أننا نعود ونكرر أن بين ما نتبناه وبين الفردانية بمعناها الغربي بون شاسع. بل ما نريده ونتبناه في دراستنا هذه هو تأكيد أهمية الفرد بمعنى الطبيعة الإنسانية التي أودعها الله فيه، الأمر الذي أشرنا إلى تبني كثير من فلاسفة السياسة له وربطهم بين نظرياتهم السياسية وبين رؤيتهم للإنسان

---

(1) Stan Taylor, op. cit., p.152.

وتصورهم عنه، ولا ضير في بناء كل رؤية سياسية ـ فكرية على تصور مختلف للإنسان[1].

ولهذا السبب كانت فطرة الإنسان وطبيعته الأساس الموجه لكثير من النظريات السياسية، هذا الإنسان الذي لا يمكن اختصاره بالجسد، بل ما وراء الجسد هو الأهم وهو الفكر والمحتوى الداخلي له.

وعلى حد تعبير مولانا جلال الدين الرومي:

أيا أخي كُلّك كائن فَكورُ   وما سواه هو عظامٌ وجذور

1 ـ الفكر والإرادة

يعتقد الشهيد الصدر بأن المحتوى الداخلي للإنسان هو فكره ومثله العليا والإرادة التي يتمتع بها. وعلى هذا الأساس يرى أن المحرك الأول والأهم للإنسان نحو غاياته ومقاصده هو هذا المحتوى الداخلي، لا العلاقات الاجتماعية والظروف والأوضاع التاريخية[2] ولذلك، ووفق هذه الرؤية، لا يعود الإنسان الفرد هو المشكّل للمجتمع فحسب، بل هو المؤسس للأحداث التاريخية.

وكما الشهيد الصدر يؤكد الشهيد مطهري في مواضع عدة من آثاره، أهمية الخصوصيات النفسية للإنسان، ودور الفطرة التي أودعها الله فيه؛ وعليه فالإنسان هو المحرك للتاريخ لا المتحرك به[3]. ويتفق الشيخ مصباح يزدي مع الشهيدين في هذه النقطة معتقداً أن أوضاع المجتمع وأحواله يمكن أن تُرَدَّ بالتحليل إلى أوضاع الفرد وأحواله النفسية والروحية[4].

---

(1) حسين بشيرية، المسائل الأساسية في الفلسفة السياسية، مصدر سابق، ص 193-194.

(2) المدرسة القرآنية، المحاضرة الثالثة.

(3) مطهري، حول الثورة الإسلامية، ص 88-90.

(4) المجتمع والتاريخ في القرآن، ص 83.

ويترتب على هذه الرؤية، أو تترتب هي على أن الإنسان ليس كائناً مجردا من الطعم واللون يصبغ بلون المجتمع ويعبق بنكهة التاريخ، بل الإنسان «مبرمج» عبر الفطرة بمجموعة من القواعد والأفكار، وفي الوقت نفسه وتبعاً لما يتحلى به من اختيار يمكن أن يكون له الدور المؤثر في صياغة المجتمع وصياغة نفسه بشكلٍ مطابق للتوجيه الفطري أو مخالف له[1].

هذا وما يقع تحت اختيار الإنسان بالفعل هو تصوره لمستقبله؛ أي الوجود الذهني للمستقبل الذي يرسمه الإنسان ويسعى إلى تحقيقه[2]. وهكذا يتضح أن المحرك للإنسان هو هذا الوجود الذهني الذي يتحول إلى علة غائية على حد تعبير الفلاسفة. وهذا الوجود الذهني مقصد ومحرك وهو ما يسميه **الشهيد الصدر** بالمحتوى الداخلي المؤسس لحركة التاريخ، فهو له بعده الذهني والفكري وهو الطاقة المحركة للإنسان نحو المستقبل.

وبناءً على ذلك كله، يعد الفكر والإرادة جزءاً من المحتوى الداخلي للإنسان وضميره الذي يصنع التاريخ؛ ذلك لأن الإنسان هو الفاعل والمؤثر في أحداث التاريخ أو العلة الفاعلية، والفكر والصورة الذهنية التي يحملها الإنسان هي العلة الغائية، وبالتالي فإن أحداث الاجتماع الإنساني ومؤسساته وبناه تقوم على أعمدة المحتوى الداخلي للإنسان، وكل تغيير يطرأ على الأخير ينعكس على المجتمع.

2 ـ العلاقة بين الإنسان والمجتمع

إذاً يقوم البناء الاجتماعي على ركائز، هي: الوجود الذهني أو

---

(1) يعقوب جعفري، **الرؤية القرآنية للتاريخ**، ص 68-73.

(2) الشهيد الصدر، المدرسة القرآنية،

الصورة الذهنية التي يحملها الإنسان وعلى إرادته وقراراته التي يتخذها. ومن هنا، كل ما يحصل في ساحة الاجتماع الإنساني كان بناء فوقياً ونتيجة لما حدث على صعيد المحتوى الداخلي للإنسان. ويصف **الشهيد الصدر** العلاقة بين الإرادة والفكر وبين أحداث المجتمع والتاريخ بالعلاقة التبعية أو علاقة العلة بالمعلول. ويستند في هذا التصور إلى قوله تعالى: **إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**[1] **وتمثل هذه العلاقة سنة من السنن التاريخية وقاعدة أساس تقوم عليها التحولات الاجتماعية.**

وتؤشر الآية المشار إليها أعلاه إلى: أن كل تغيير في المجتمع معلول ومرهون بتغيير في المحتوى الداخلي للإنسان. وعليه، فإن تغيير الأوضاع الاجتماعية ما هو إلا تغيير في البناء الفوقي تابع لتغيير في الرؤية والوجود الذهني. والشرط الذي لا بد منه في التغيير تغيير المحتوى الداخلي لفرد أو لمجموعة أفراد قليلة في الجماعة. والثورة أو التغيير الاجتماعي تغيير في الصورة يضاف إليها الإرادة والعمل[2]. فالأمة التي يتغير واقعها هي الأمة التي يتوفر فيها شرطا وضوح الرؤية إلى المستقبل وإرادة التغيير، وإلا فإن روحية الرضا والرضوخ للظلم لا تولد ثورة ولا تحقق تغييراً.

يرى **الشهيد الصدر** أن الإنسان ومحتواه الداخلي (الفكر والإرادة) هو المنشأ للتحولات السياسية ـ الاجتماعية، ويستند إلى الآية القرآنية المشار إليها سابقاً ليثبت أن تحول أوضاع الاجتماع الإنساني وأحواله ومؤسساته التي هي بناء فوقي، مرهونة بتغيير المحتوى الداخلي للإنسان والعلاقة بين البناءين علاقة العلة بالمعلول[3].

---

(1) سورة الرعد: الآية 11.

(2) المدرسة القرآنية.

(3) المدرسة القرآنية.

ووفق هذه القاعدة الأساس في آليات (مكانيزم) التطور السياسي الاجتماعي، يمكن القول: إن الثورة بوصفها حالة من حالات المجتمع وحدثاً من أحداثه خاضعة لهذه القاعدة. وبالتالي، هي من نتائج تحول الأفكار وأثر من آثاره. وبعبارة أخرى: إن الشرط اللازم للتغيير السياسي هو تبدل الأفكار، وشرطه الكافي تمتع الأمة بإرادة المواجهة وروحية الاعتراض.

وإن حصول حدث اجتماعي غير مسبوق بحدث فكري، يكشف عن القطيعة والانفصال بين الفكر والعمل؛ أي أن العمل سوف يكون من دون فكر وإعمال نظر. وسوف ينتج عن ذلك الكثير من الإرباك والتشويش وعدم الانسجام بين البناء التحتي والبناء الفوقي. وهذا يفسر اهتمام الإسلام بالجهادين الأكبر والأصغر معاً؛ حيث إن هدف الجهاد الأكبر في الإسلام هو تغيير المحتوى الداخلي والبناء التحتي، بينما يهدف الجهاد الأصغر إلى تغيير البناء الفوقي. وفي الرؤية الإسلامية للتغيير يجب على الإنسان أن يحث الخطى في سبيل تغيير محتواه الداخلي ليؤسس عليه البناء الفوقي لأي ظاهرة اجتماعية أخرى. ومن هنا يعتقد **الشهيد الصدر** أن انفصال الجهاد الأصغر عن الجهاد الأكبر سوف يجعل الأول عاجزاً عن إحداث أي تغيير أساسي وحقيقي في ساحة الاجتماع والتاريخ[1].

المقالة الثالثة: الأسس الفكرية والنظرية للثورة

اتضح مما تقدم في المقالة السابقة أن الفاعل المؤثر في التحولات الاجتماعية، بما في ذلك الثورة، هو الإنسان. والركن الأهم في هذا الأخير هو محتواه الداخلي، والمراد من المحتوى الداخلي بحسب **الشهيد الصدر** هو الفكر والمثل العليا التي يختارها الإنسان، والإرادة

---

(1) المدرسة القرآنية.

التي تحركه نحو تحقيق هذه المثل. وبالتالي، فإن الفكر هو العنصر الممهد والأساس للثورة.

وعلى ضوء ذلك، فإن كل ثورة يجب أن يسبقها تنظير لنظام فكري يكون عمادها النظري ومنطلقها. وهذه القاعدة لها ما يؤيدها من واقع الثورات المهمة التي عرفها التاريخ؛ حيث إن كل واحدة منها كانت مسبوقة بجهد تنظيري يسعى لإبطال النظام القائم وتأسيس نظام جديد على أنقاضه[1] يتضمن تعريفاً جديداً للإنسان، والمجتمع، والعالم، ورؤية جديدة لموقع الإنسان في العالم. وبعد اكتمال مشهد هذا النظام وأسسه وبناه الفكرية يقدم رعاته والداعون إليه مشروعهم الخاص لتحقيق القيم الجديدة في ساحة الاجتماع الإنساني بعد انتصار الثورة التي يقومون بها. وإذا لم تطو هذه المراحل وفق الترتيب المذكور سوف يواجه الثوار في مرحلة الإيجاب (الفعل) مأزقاً أثناء محاولتهم بناء النظام السياسي ـ الإجتماعي الجديد، حتى لو نجحوا في مرحلة الرفض وهدم النظام السابق. وعلى حد تعبير **غولدنر**: إن فعل التحول الاجتماعي ليس مبتوت الصلة بنظريات التحول، وفي الواقع لا يمكن العمل الاجتماعي ولا يتاح من دون نظرية[2]. وتشير هذه العبارة إلى الموقف الذي نتبناه وحاولنا الدفاع عنه في ما مضى، وسوف نؤكده في ما يأتي. وهو الترابط بين النظر والعمل، بل تبعية العمل وترتبه على التنظير والأفكار.

وما نسعى إليه في هذه المقالة هو الإجابة عن مجموعة من الأسئلة، هي: ما هو المعنى المقصود من مفهوم الأساس الفكري للثورة؟ وأي فكرة وبأية مواصفات يمكن أن تولد ثورة؟ ما هو المقصود من النظام الفكري؟ وكيف تتبدل مجموعة من الأفكار لتتكاتف وتؤسس

---

(1) مهدي بازكان، ثورة إيران في حركتين، ص 85.

(2) آلفين غولدنر، مصدر سابق، ص23.

نظاماً فكرياً؟ وما هي خصوصيات النظام الفكري الذي يصلح ليكون بنية تحتية للثورة؟ وأخيراً سوف نحاول البحث عن الأفكار المولدة للثورة، في مرحلة ما قبل الثورة، بناءً على القاعدة التي سلمنا بها، أي كون الأفكار والعواطف والمشاعر هي المادة الأصلية للثورة[1].

أ ـ التفكير النظري والفلسفي

على الرغم من الترابط بين الفكر والعمل والنظرية والتطبيق، وعدم صحة الدخول إلى معترك السياسة من غير تنظير مسبق، إلا أن الفصل بين الأمرين في عصرنا الحاضر دعا الثوار إلى الاكتفاء بالعمل السياسي الصرف، وتجنب الخوض في لجة النظريات[2]. وإذا أردنا إحياء التواصل بين هذين التوأمين، فنحن مضطرون إلى العودة إلى السيرة المنطقية التي تقضي بتقديم التأمل النظري والفكري في كل مشكلة اجتماعية يبحث لها عن حل، لفهمها بشكل كامل قبل اقتراح الحلول وتجربتها[3].

وبعبارة فلسفية، كل مسألة أو دعوى رهن بمقدماتها ومبادئها الفلسفية، وكذلك العمل الاجتماعي مرهون برؤية العامل إلى الإنسان والعالم. فالمدينة (الدولة أو البناء السياسي) تتأسس وتدار شؤونها وفق نظرية فكرية محددة، أو فقل السياسة فرع من أصل[4]، وقد عمل السابقون من مفكري الاجتماع السياسي وفق هذه الرؤية دون غيرها.

وربما يقال: لقد انقضى زمن الفلسفة السياسية وانتهى بنهاية العصر

---

(1) أرسطو، السياسة، ص206.

(2) آلفين غولدنر، مصدر سابق، ص2325.

(3) توماس اسبريغن، مصدر سابق، ص 58.

(4) رضا داوري، القومية والثورة، ص 35.

اليوناني. ولكن نقول في مقابل هذه الدعوى: إن عصر الفلسفة السياسية انقضى ولكنه بدأ بالعودة مجدداً. أضف إلى ذلك أننا لا نريد الدخول في التنظير في مجال الفلسفة السياسية، وأقصى ما سوف نحاوله هو البحث عن الأفكار الموجهة للعمل السياسي ـ الاجتماعي، بعد إثباتنا أن لا عمل اجتماعي ولا حراك سياسي حقيقي من دون نظرية دافعة.

والسبب الآخر الذي يدعونا إلى تأكيد هذا التصور، هو رغبتنا بالاستفادة من النتائج المعرفية لهذا التصور؛ حيث إننا نريد الابتعاد عن النظريات الاجتماعية والتاريخية لنثبت أن مشكلات الاجتماع السياسي لا تحل، إلا عندما تطرح في إطار فلسفي[1].

ونريد إثبات أن الفكر الخالص كيان مستقل على الرغم من ارتباطه التاريخي، وهو حاصل نشاط ذهني لفكر خلاق[2] ولا يمكن اختزاله في الأيديولوجيات العلم ـ اجتماعية[3].

ومن دواعي الأسف رواج هذا النمط من التفكير الأيدولوجي في هذا العصر، إلى حد سُدَّت فيه، ولو وهماً، أبواب التفكير غير العلم ـ إجتماعي[4] بينما علم الاجتماع الغربي الذي هو محط شغف عدد كبير من مفكرينا مبني على مبادىء فلسفية، تمثل جزءاً من بناء ضخم اسمه الحضارة الغربية. وقد عمد مفكرونا، الكارهون للفلسفة والفكر

---

(1) جواد الطباطبائي، مدخل فلسفي إلى الفكر السياسي في إيران، ص 12.

(2) فرهنك رجائي، مدخل نظري إلى الأفكار السياسية والاجتماعية في إيران في القرن الرابع عشر الهجري الشمسي، مجلة الأبحاث التاريخية، العدد 8، ص 81.

(3) مرادنا من الأيديولوجيات هنا، التيارات السياسية المتنوعة في العصر الحاضر التي وضعت نفسها موضع الفكر. ولا علاقة لهذا المصطلح بالبحث الديني، بل هو مصطلح نقصد به الإشارة إلى المذاهب والتيارات التي يعبر عنها بإضافة لاحقة «ايسم(Ism) » عليها.

(4) رضا داوري، مصدر سابق، ص 142.

الفلسفي، إلى استهلاك علم الإجتماع الغربي بعيداً عن الفلسفة الكامنة وراءه.

ولم تكن هذه سيرة التقليد السائد سابقاً في الفكر السياسي، **فأفلاطون في اليونان والفارابي في العالم الإسلامي، كلاهما يعتقدان أن** النظام السياسي يستمد مشروعيته وأجوبته وحلوله كما أسئلته، من مجرى التفكير الفلسفي، وما فعله هذان الفيلسوفان ليس تنظيراً تجريديا لنظام سياسي محض، بل محاولة تمثل جزءاً من إطار فلسفي مكتمل، يمثل السياسي فيه جزءاً من المشهد الكامل للنظرة إلى الوجود[1].

وهذا الربط المدعى بين الفلسفة والسياسة، هو تطبيق ومصداق من مصاديق القاعدة التي حاولنا إثباتها في ما سبق، وهي دعوى العلاقة بين الفكر والعمل. وإذا أردنا أن يكون لنا حضورنا الفعال والمؤثر في ساحة الفكر الاجتماعي والسياسي، يجب أن نتبنى طرحاً فكرياً متكاملاً منسجماً، وتصوراً للمجتمع قبل الخوض في العمل السياسي؛ حيث إن النظام الفكري بمثابة الخريطة التي تحدد لنا موقعنا الفعلي ومقصدنا الذي نريد الوصول إليه[2].

وإن التأمل النظري الفلسفي «**هو محاولة لإعادة بناء نقدية لمعتقدات ثقافة ما**»[3]، ومن الممكن أن تكون الأزمات الاجتماعية منطلقا لهذا التفكير الفلسفي. وبعبارة أخرى: يستطيع المنظِّر الانطلاق من الأزمات الاجتماعية للبحث فيها وفهمها والاطلاع على أسبابها. ومن

---

(1) المصدر نفسه، ص 35؛ وانظر أيضاً: الطباطبائي، زوال الفكر السياسي في إيران، ص 121-122؛ ورضا داوري الأردكاني، الفلسفة المدنية عند الفارابي، ص90.

(2) توماس اسبريغن، مصدر سابق، ص12-14.

(3) جان هرمن رندل وجاستوس باكلر، **مدخل إلى الفلسفة**، ترجمه إلى الفارسية أمير جلال الدين أعلم، ص 37.

هنا، يصح القول: إن أكثر المنظرين ينطلقون في تنظيرهم من اكتشافهم الخلل في الحياة السياسية[1] أو فقل: إن الدافع والأسئلة التي تهز كيان المنظِّر، وتدعوه إلى التأمل هي أسئلة زمانية مكانية، ولكنها تعتمل في داخله لتخرج الإجابات وفق رؤيته الخاصة، ومنسجمة مع نظرته إلى الكون والإنسان[2].

إن دور الأزمات يختصر في كونها فرصة تدعو الناس إلى تغيير أفكارهم، الأمر الذي يدفع المنظر إلى استغلال الفرصة ليدعو الناس إلى أفكار جديدة، علماً أنه لا يتاح التفكير للناس العاديين في حالات القلق والأزمات، ما يجعلهم يتبنون الأفكار بسهولة أكثر من حالات الهدوء[3].

أضف إلى ذلك أن المنظِّر يسعى لفهم المشكلات المثارة بصورة فلسفية، وتقديم الحلول المقترحة لها بالطريقة نفسها؛ ولذلك لا ينبغي أن نعتقد أن الفكر منشأه الأزمات التاريخية، وإنما المهم الفهم والصورة التي يكونها الفيلسوف والمنظِّر عن هذه الأزمات. عند التأمل النظري لا يلتفت إلى الواقعة السياسية بقدر ما يلتفت إلى الصورة الذهنية التي تتشكل في الذهن عنها. وبالتالي فإن أزمات الواقع تتحول بشكل أو بآخر إلى أزمات فلسفية.

وعليه، فإن نقطة الانطلاق بالنسبة للمفكر السياسي هي المشكلة الاجتماعية. وأما التعرف على جذور المشكلة وتحديد عللها وأسبابها فيقع في المرتبة الثانية. وبعد أن يطوي المنظِّر هاتين المرحلتين يحاول

---

(1) اسبريغن، مصدر سابق، ص26.

(2) فرهنك رجاني، مصدر سابق، ص 81.

(3) اسبريغن، مصدر سابق، ص35.

رسم صورة لمجتمع لا يعاني من المشكلات الاجتماعية الموجودة ويضع الإجراءات العملية للوصول إلى المدينة الفاضلة التي يتصورها في ذهنه[1].

في ظاهرة الثورة نستطيع الحديث عن المراحل المذكورة أعلاه؛ حيث تمثل الثورة آخر مراحل هذه الحركة والمحطة الأخيرة من محطاتها. وتصور المشكلة الاجتماعية والبحث عن عللها وأسبابها أمور تحدث في عالم الذهن. وأما الثورة، فهي الحل العملي المقترح لعلاج هذه الأزمات وتنفيذ الصورة المرسومة في الذهن على أرض الواقع. ومن هنا، يمكن القول: إن التأمل النظري هو في الواقع: «**بيان عقلي لمسيرة التغيير**».

وبعبارة أخرى: إن العقل الإنساني يطوي مسيرة خاصة قبل كل ثورة، ونحن لا نرى في الخارج إلا المرحلة الأخيرة التي هي مرحلة العمل والتطبيق. وما نسعى إليه في هذه المقالة هو تظهير المراحل الخفية من الثورة الإسلامية الأمر الذي ندعي وجوده في كل ثورة. ذلك التأمل النظري الذي لا نهاية له ولا تستغني عنه ثقافة من الثقافات[2].

وهذا التفكير الفلسفي السابق للعمل في كل ثورة هو عمل منظم يمكن تسميته بالجهاز الفلسفي؛ حيث إن له آلياته وأولوياته الخاصة به. وإن كل من يريد التفكير الفلسفي يسعى إلى بناء نظام منسجم من الأفكار المترابطة تحتوي على تعريف محدد للإنسان وللعالم. كما يتضمن تصوره للواقع والحكم عليه والنظام الجديد المقترح وآليات الوصول إلى مرحلة التطبيق.

---

(1) المصدر نفسه، ص 26-27.

(2) رندل وباكلر، مصدر سابق ص43.

ب ـ المذهب الفكري للثورة

يتشكل المذهب الفكري الذي تستند إليه الثورة من حاصل جولات من العمل الذهني والفكري على مشكلات المجتمع، ويتضمن مجموعة من الحلول المستوحاة من المبادىء الأساسية التي يبنى عليها هذا المذهب، ويرتبط إيمان الناس به وتفاعلهم معه بمدى أصالته واحتوائه على قيم أخلاقية وعلمية وعملية. ويمكن أن يكون سبباً للتعصب أو الالتزام، أو التضحية أو غيرها من ردود الأفعال التي يدعو إليها.

والمذهب الفكري أشبه بالدليل الذي يرفق بمنتج أو آله لشرح طريقة الاستعمال. وهو كذلك يحدد الأطر العامة والأهداف والبرامج والحلول المقترحة. ومن الطبيعي أن يتضمن برنامج الثورة رفض الوضع الراهن وبيان ما فيه من مكامن الخلل والنقص، وفي الجهة المقابلة عليه أن يقترح الحلول الناجعة لرفع هذه المشكلات.

ويؤيد تاريخ الثورات والتجارب الثورية التي خاضتها الشعوب ضرورة حيازة توفر الثورة على مذهب فكري منسجم من الضروريات التي تضمن نجاح الثورة وتحقق أهدافها. وإن كثيراً من الثورات التي حدثت في أوروبا، بل في الغرب بعامة، كانت مسبوقة في بعض الأحيان بسنوات من الجدل الفكري والاعتراض على الوضع القائم الذي تسعى الثورة لتغييره، والحديث عن الحلول المقترحة للتغيير، وعن المدينة الفاضلة المبتغاة بعد انتصار الثورة وقبض الثوار على زمام السلطة[1] ومن هنا، كان من بديهيات الأمور وجود مذهب فكري منسجم تنطلق منه الثورة، وإذا وجدت ثورة من دون مذهب فكري، فهذا يكشف عن عدم

---

(1) مهدي بازركان، ثورة إيران في حركتين، ص 85.

كونها حركة جذرية، وبالتالي عن خمودها بعد فترة أو انحرافها عن أهدافها المرسومة لها.

مثلاً في الثورات التي عرفتها أوروبا، يشير بعض الباحثين إلى البروتستانتية بوصفها مذهباً فكرياً تستند إليه هذه الثورات، بل وما يزال كثير من الآثار الاجتماعية والاقتصادية يُنسب إلى هذا التيار في المسيحية الغربية[1]. وإن وجود هذا المذهب الفكري أو ذاك ولَّد الثورة وإن لم يكن شرطاً كافياً لحصولها فهو شرط لازم، وإلا فإن اعتراض الشعب على النظام القائم سوف ينحرف عن أهدافه في حال عدم وجود مذهب فكري يمثل إطاراً عاماً ناظماً لهذه الاعتراضات. أو سوف لن يكون ما يحدث سوى تغيير سياسي عادي غير ثوري؛ ولذلك يعد بعض الباحثين أن ثورة ميجي في اليابان ليست ثورة، إنما هي تغيير اجتماعي غير ثوري؛ لأنها لم تقم على مذهب منسجم كما في البروتستانتية في أوروبا[2].

ويرى ماكس فيبر، الشارح والمنظر للبروتستانتية في أوروبا، أن السلوك الجمعي والتعبئة الاجتماعية هي حاصل انتشار وتوسع الالتزام بنظام عقائدي يحمل تعريفاً جديداً للواقع والعالم، ويقدمه لأتباعه. ويعتقد بأن معرفة الحالات الثورية متوقف على معرفة النظام العقيدي الذي تستند إليه هذه الثورات[3]، وما يسميه ماكس فيبر بالنظام العقيدي هو ما نسميه بالمذهب الفكري.

ويعتقد الشيخ محمد تقي مصباح يزدي أن التغيير الاجتماعي هو أثر من آثار تغيير الأفكار النظرية وتبدل نظام القيم[4]، بل يرى أن التعليم

---

(1) Freeman, op. cit, pp.30.31

(2) Ibid, p.37.

(3) حسين بشيرية، الثورة والتعبئة السياسية، المقدمة.

(4) محمد تقي مصباح يزدي، **المجتمع والتاريخ في القرآن**، ص 246-247.

والتربية الصحيحين، للناس وبيان الأخطاء الكامنة في العقائد والمعارف الفاسدة، أولى من تعميق التأمل النظري ومضاعفة قدراتهم الفكرية[1] وبالتالي، فإن التربية وفق مذهب فكري واضح المعالم مقدمة تمهيدية تدفع المجتمع شيئاً فشيئاً للسير على درب الإصلاح الثوري.

وبعبارة أخرى: إن تغيير نظام القيم والأفكار العملية لمجتمع منوط بتغيير الرؤية الكونية والأفكارالنظرية لأفراده. فعلى المصلح الاجتماعي أن يبدأ بتغيير الأفكار النظرية والمعتقدات حتى يتمكن من إصلاح الواقع الاجتماعي الفاسد أو المدعى فساده[2].

ج ـ أيديولوجيا الثورة

تقدم في ما مر من مباحث أننا نعتقد أن الأيديولوجيا هي الضفة المقابلة مفهومياً للتفكير والفلسفة، وهي في الواقع مجموعة من الاستنتاجات للوازم العملية المترتبة على فلسفة معينة، وليست كياناً قائماً بذاته. وما يدعونا إلى هذا التمييز بين الفلسفة والأيديولوجيا أو بعبارة عامة بين الفكر والإيديولوجيا، هو أن الفكر باعتقادنا يلعب دوراً أساساً في الثورة وغيرها من التحولات الاجتماعية، وما نرمي إليه من كلمة الفكر في بحثنا هذا هو النظريات الكلية والآراء والتصورات التي يحملها الإنسان عن الكون والحياة والإنسان نفسه[3] وليس ما ندعيه بدعاً من الأمر، فإن الغرب نفسه قد شهد تحولات اجتماعية مبنية على الفكر أيضاً.

وأما الأيديولوجيا التي هي مصطلح غربي حديث[4]، فهي مفهوم

---

(1) المصدر نفسه، ص 318-319.

(2) المصدر نفسه، ص242.

(3) رسول جعفريان، نظرة خاطفة إلى الخلفيات الفكرية للتلفيق الجديد في إيران، ص 13.

(4) سهراب رازقي سياهرودي، الأيدلوجيا والراديكالية الشيعية في الفكر السياسي المعاصر، ص 2.

لا علاقة له بالفكر بالضرورة، بل هو في بعض الأحيان معاكس للفكر ومضاد له[1] وبهذا المعنى، ليست الأيديولوجيا إلا محاولة لتبرير الأغراض والمقاصد العملية وطريق للوصول إليها. وبعبارة أخرى هي مجموعة من القواعد الكلية السياسية المبنية على فلسفة معينة، وتشكل هذه القواعد نظاماً فكرياً وسياسياً يوجه الفعل والعمل لجماعة من الناس يسيرون في حركتهم وفقها[2].

إذاً، ما نفهمه من مصطلح الأيديولوجيا هو برنامج محدد وطريقة عمل مقترحة تخدم الثوار في محاولتهم لتغيير النظام القائم. أو فقل: مجموعة من القواعد التي تحدد تكتيكات التغيير واستراتيجياته. وإن المذهب الفكري للثورة لا بد من أن يحدد برنامجاً عملياً يوصل معتنقيه إلى ما يبغون تحقيقه من أهداف، وهو من هذه الجهة يقوم بدور الأيديولوجيا. والأيديولوجيا الثورية تحدد عناصر ثلاثة، هي: الهدف، والوسيلة، والقيمة، وتقدم الوسائل للتحقيق الفوري لهذه الأهداف. ولا تعيق الأيديولوجيا الوصول إلى الأهداف أو تؤجله إلى وقت آخر، لأنه من الضروري لخدمة أهداف الثورة الرهان على الغضب والحقد المعتمل في نفوس العامة ضد الوضع القائم واعتماده قوة دافعة نحو التغيير، ولكن هذا الغضب وحده لا يكفي، بل لا بد من أن ينضم إليه وضوح الأهداف ورفع مستوى الوعي الثوري عند عامة الشعب[3].

ومن هنا، كان دور الأيديولوجيا تحديد وجهة الصراع ونقل مجموعة من المعاني المشتركة إلى الفئات الشعبية عامة وتعبئتها[4] من خلال توضيح مفاسد الوضع القائم وبيان مكامن الخلل فيه.

---

(1) رضا داوري، لمحة من تاريخ الغرب عندنا، ص 87.

(2) رضا داوري، القومية والثورة، ص 55 و203.

(3) منوتشهر محمدي، مصدر سابق، ص 45.

(4) حسين بشيرية، الثورة والتعبئة السياسية، ص 7 و 82.

وبعبارة غاية في البساطة: إن قادة الثورة يستفيدون من مذهب فكري محدد لتعليم الناس وإصلاح تصوراتهم الفكرية ورؤاهم، ليؤدي ذلك إلى إصلاح الوضع الاجتماعي برمته؛ وذلك لما تقدم من أن الثورة فعل إرادي مبني على الفكر والمعرفة والوعي، فما لم تتغير رؤى الناس ودوافعهم ورغباتهم لا يهمون بالتغيير[1].

ومن هنا، يحاول قادة الثورة نقل المفاهيم التي يحملونها إلى الناس وإفهامهم إياها، ليتحول المستحيل إلى ممكن. وليس من حق الأمة أن تثور بل من واجبها القيام بالثورة، بلى إن قادة الثورة الأمينين على أهدافها يضمون إلى غرس بذرة الثورة في نفوس الناس حسن رعايتها، لتؤتي أكلها بعد حين تغييراً اجتماعياً، وهم وإن كانوا لا يعملون بشكل مِعاكس لقوانين الطبيعة وقواها، بل يستفيدون من الظروف الاجتماعية المؤاتية، ويحاولون تعديل بعضها ليفضي تناسب هذه الظروف جميعاً إلى ولادة الثورة وتفجرها. ومن أهم ما يطلب من قادة الثورة ورعاتها توعية الجماهير وتوضيح أهداف الثورة لهم، وبهذا الأمر الأخير يرتهن نجاح مشروعهم التغييري؛ وأداة هذه التوعية هي الأيديولوجيا الثورية[2].

د ـ الأسس الفكرية للثورة الإسلامية

سبقت الإشارة إلى أن النظام السياسي لا يستقر إلا على دعائم نظرية[3]، وبما أن كل ثورة هي في واقعها نظام سياسي يقوم على أنقاض نظام سياسي آخر، فهي بحاجة إلى الاتكاء على أسس نظرية ودعائم

---

(1) محمد تقي مصباح يزدي، **المجتمع والتاريخ في القرآن**، ص 348.

(2) منوتشهر محمدي، مصدر سابق، ص 45.

(3) فرهنك رجائي، مصدر سابق، ص 72.

فكرية. ولن تقوم هندسة اجتماعية لنظام جديد بعد انهدام النظام السياسي والاجتماعي السابق، إلا بهذه الدعائم وهاتيك الأسس.

وعلى ضوء هذه القاعدة يرى الكاتب داوري **أردكاني** أن نشأة علم الكلام الجديد على يد الشهيد مطهري مؤشر من المؤشرات الدالة على إرهاصات الثورة الإسلامية[1]. ومن الدواعي التي دعت مطهري وغيره من منظري الثورة، إلى تقديم طرح جديد يمثل أساساً للدفاع عن العقيدة الإسلامية، ما قام به الشاه من هجوم على الإسلام باسم القومية الإيرانية، وكانت هذه المحاولة الدفاعية منطلقاً للأسس الفكرية التي قامت عليها عمارة الثورة بعد ذلك.

وربما لا يعجب هذا الكلام بعض الكتاب الذين ينكرون وجود أسس فكرية انطلقت منها الثورة، ويكتفون بالإشارة إلى كتاب «الحكومة الإسلامية» للإمام الخميني حول ولاية الفقيه، على الرغم من أن هذا الكتاب يكتفي بالكليات والعموميات ولا يتعداها إلى التفاصيل[2] ولا يقتصر هذا الحكم الذي يصدره هؤلاء على التيار الفقهي ـ الولائي[3]، بل يرون أن مسألة الأسس الفكرية لم تكن لتشغل بال أي من التيارات التي شاركت في الثورة، فلم يكن يشغل هؤلاء التنظير الفلسفي للثورة، ولا البحث عن شكل الدولة بعد نجاحها.

وإذا صحت هذه الدعوى، فلا بد من الالتزام بما يترتب عليها من لوازم، ومنها: أن قادة الثورة ومفكريها بعد أن تركوا التنظير المتقدم على العمل السياسي عمدوا بعد انتصار الثورة إلى التنظير لما مضى. وبالتالي، لا يكون هذا العمل تأسيساً لمبادىء فكرية نظرية بل محاولات

---

(1) رضا داوري، دفاع عن الفلسفة، ص 114.

(2) مهدي بازركان، مصدر سابق، ص 8586.

(3) سوف يأتي لاحقا تغيير مصطلح التيار الفقهي - الولائي.

أيديولوجية لتبرير عمل انقضى. ولا يتوقع لهذه المبادئ أن تدوم طويلاً بعد انفراط عقد المؤسسين لها والباحثين عنها.

وسوف نحاول في هذه الدراسة التحقق من صحة هذه الدعوى أو الدعوى التي أطلقناها نحن. وقد بنينا خطة بحثنا بما يتناسب مع هذا الهدف، في سعي لاكتشاف أهم الآراء والأفكار الرائجة بين التيارات التي نشطت في إيران ما بين 1953 و1978، لنثبت وجود مبادىء فكرية نظرية للثورة الإسلامية أو لنثبت عدمها. وعلى فرض وجود هذه المبادىء لنحاول اكتشاف التيارات التي كانت تتبنى هذه المبادىء وتتحرك على هديها. وأخيراً إن بين أيدينا حقيقة واقعية Fact اسمها الثورة الإسلامية كانت وما زالت ماثلة أمام ناظرينا. وبالتالي نحن مضطرون لمعرفة إمكان أو عدم إمكان قيام هذه الحقيقة على غير أسس فكرية.

والفرضية التي ننطلق منها هي أن الثورة الإسلامية لم تنطلق من فراغٍ فكري، بل تتكىء على مرتكزات نظرية ثابتة، بل إن هذه المرتكزات أو الأسس الفكرية فتحت الباب واسعاً في وجه التنظير الفلسفي السياسي في ساحة الفكر الإمامي الشيعي.

ونحن نعتقد أن أهم ما يميز هذه الثورة التي نحن بصدد البحث حول مبانيها الفكرية، هو هذه المباني والأسس. وعلى هذا الأساس سوف نحاول الربط بين التحولات الفكرية وبين أسس الثورة الإسلامية، وأبرز وجوه الترابط هو أن التحولات الفكرية التي سبقت الثورة كانت مقدمات فكرية ونظرية تمهد لها. بل لو أن المفكرين الذين عاصروا الحركة الدستورية ساهموا في بنائها وفق أسس فكرية واضحة، لما وصلت الحركة إلى هذا المأزق الذي واجهته في نهاياتها، وكان من الممكن أن تقع هذه الثورة الإسلامية أو ما يشبهها في أهدافها مقارنة

للثورات الديمقراطية البورجوازية التي حصلت في أوروبا؛ أي في السنوات الأولى من القرن العشرين.

إن الحركة الدستورية وعلى الرغم من كونها جسراً عبرنا من خلاله إلى العصر وحداثته[1]، إلا أن نقطة ضعفها التي أدت إلى تلاشيها وعدم وصولها إلى أهدافها هي غربة منطلقاتها الفكرية وعدم استقلالها. ذلك أن مفكري ذلك العصر عمدوا إلى استيراد مجموعة من الأفكار واستخدامها كشعارات لاستنهاض الجماهير، ولما كانت هذه الشعارات مستوردة وغير أصيلة في نفوس الجماهير فقد فقدت فاعلية تحريضها سريعاً، وارتضى الناس بعد فترة، الاستبداد الصغير، كما يوسم العصر اللاحق للحركة الدستورية.

أضف إلى ذلك، أن وعي الجماهير وعامة الشعب بهذه الشعارات لم يكن ناجزاً متحققاً؛ ولذلك لم تحركهم كل تلك الشعارات والأهداف التي تبنتها الحركة الدستورية، وإنما كان يحركهم دعوة العلماء ومراجع التقليد إلى السير في ركاب الحركة الدستورية في بداياتها، كما بعض الشعارات ذات الطابع والمضمون الإسلامي، مثل العدالة وما شابهها من المفاهيم الإسلامية التي رفعت إبان الحركة الدستورية.

ومن هنا، يقوِّم بعض الباحثين الحركة الدستورية بأنها ليست حركة مؤسسة على ركائز فكرية سياسية بقدر ما هي منطلقة من توعية صحفية[2]. ولم يعرف ذلك العصر مفكراً جاداً، وإن أكثر المتحمسين للحركة الدستورية والمنافحين عنها والداعين لها كانوا الإيديولوجيين مستوردين لأفكارهم من الغرب، قاطعين أي صلة لهم بالتراث والفكر المحلي القديم، والحال أن الفكر الغربي ومفاهيمه هو نتاج فلسفة أخرى

---

(1) جواد طباطبائي، مدخل فلسفي إلى تاريخ الفكر السياسي في إيران، ص 34.

(2) المصدر نفسه، ص 143؛ وتجدر الإشارة إلى أن التوصيف بالصحفية يتضمن معنى سلبياً في الثقافة الإيرانية حيث يطلقون تعبير صحافي على الكاتب السطحي. (المعرب)

وتطورات اجتماعية مختلفة لا تنسجم بالضرورة مع بيئة غير البيئة التي ولد فيها.

هـ ـ النموذج المثالي لفكر الثورة الإسلامية

يمكن القول بناءً على ما تقدم: إن الأفكار تمثل دائماً قسماً أو جزءاً من المشهد السابق على الثورة، ولولا هذه الأفكار لما سلكت الثورة طريقها إلى ساحة التاريخ[1] ولكننا لا نقصد من هذا الكلام أن الأفكار هي التي تولد الثورة، أو أن منع الفكر من أفضل الأساليب لمواجهتها. بل ما نرمي إليه من هذا الكلام، هو أن الأفكار جزء من المتغيرات التي لا بد من أخذها بالإعتبار عند تحليل السلوك الجمعي. وعلى هذا الأساس، سوف نحاول في هذه الدراسة تحليل أفكار التيارات السياسية التي كانت ناشطة إبان الثورة وقبلها لنتحقق من وجود هندسة اجتماعية منظورة قبل الثورة، أو عدم وجود هندسة كهذه؟

ونحن نؤمن باديء ذي بدء، بأن الثورة الإسلامية حقيقة قائمة، ولا نريد في هذه الدراسة البحث عن عللها أو تحليل أسبابها جميعاً، وكل ما نود تسليط الضوء عليه هو النظام الفكري الذي قامت عليه هذه الثورة واستقرت على ركائزه الجمهورية الإسلامية بعد انتصارها، والاسم الذي سوف نستخدمه للدلالة على هذه الأفكار، هو: «فكر الثورة الإسلامية»، ونحن ندعي أن هذه الأفكار ليست مجرد أفكار متناثرة بل تمثل منظومة فكرية متكاملة. وتحت هذا العنوان (النموذج المثالي) سوف نحاول تحديد مجموعة من الأدلة والعلامات لنقيس وفقها كل فكرة يمكن أن يدعى كونها جزءاً من فكر الثورة الإسلامية.

---

(1) أنظر: كرين برينتون، تشريح أربع ثورات، ترجمه إلى الفارسية محسن ثلاثي، ص 58-59.

وعلى ضوء الأبحاث النظرية حول الأسس الفكرية للثورة يمكن القول: إن الأسس الفكرية هي الأفكار الكلية والعامة المتشابكة التي أنتجها، وعرضها مفكرو الثورة على الناس فلاقت قبولهم. ومن أهم ما يجب توفره في ما يسمى فكر الثورة هو كونه حاصل تأمل نظري عقلي في مشكلات المجتمع، ورسم خطط حل هذه المشكلات وعرضها على الناس، وعلى رأس هذه المشكلات مشكلة الاستبداد السياسي الذي كان يعاني منه المجتمع الإيراني. ومن خصوصيات هذا النظام الفكري أنه يحوز على مجموعة من الإشكاليات الفكرية المطروحة في وجه النظام السابق وقيمه، وأنه يرسم ولو أطراً عامة وكلية لشكل الدولة الإسلامية المبتغاة. ويضاف إلى ذلك كله ضرورة احتواء النظام الفكري المدعى قيام الثورة على أسسه، على أيديولوجيا ومبررات نقض النظام السابق وطريقة استبداله بنظام جديد شكلاً وقيماً.

خلاصة واستنتاج:

بناءً على ما مر يمكن الإشارة إلى أدلة ثلاثة لفكر الثورة الإسلامية والاستفادة منها بوصفها النموذج المثالي للقياس عليه وهذه الأدلة هي:

1 ـ التأمل النظري الفلسفي أو الكلامي (لا العلم ـ اجتماعي ولا التاريخي) في مشكلات المجتمع، وتشير هذه الخصوصية إلى المنهج ونظرية المعرفة (إبستمولوجيا)، لاعتقادنا باستقلال الفكر وعدم تبعيته للمجتمع أو التاريخ.

2 ـ يتضمن فكر الثورة الإسلامية خصوصيتين إحداهما سالبة والأخرى موجبة. أما السالبة فهي احتواؤه على بيان مكامن الخلل في النظام الملكي بهدف خلخلة أسس مشروعيته. وأما البعد الإيجابي فهو دفاعه عن فكرة الدولة الإسلامية بوصفها الحل البديل عن النظام السابق.

3 ـ اشتماله على أيديولوجيا ترسم مسار وأسلوب تغيير النظام السابق، ولما كان هذا الفكر فكراً لـ «ثورة» فهو لا يواجه النظام السابق ضمن إطار الدستور المعتمد في ذلك النظام، ولما كان «فكراً» ، فهو لا يعتمد المواجهة المسلحة، بل يوجه همه ويحصر همته في مجال تغيير أفكار الجماهير.

وأخيراً نشير إلى أمر لا يحسن إغفاله هو عنصر الإخلاص والصفاء في هذا الفكر وتجنبه الاستيراد الكامل والنسخ أو الالتقاط من المذاهب المنجزة خارج الإطار الحضاري الذي ينتمي إليه الثوار وقياداتهم. وقد كان لهذه السمة دور أساس في تقبل إيران لهذا الفكر والتضحية في سبيله بالغالي والنفيس. والسير في ركب قيادة الثورة.

وفي الختام، نلخص كل ما مر بهذه الكلمات، وهي أنه وبناءً على الأدلة الثلاثة المتقدمة لا بد من توفر الخصوصيات الآتية في فكر الثورة الإسلامية:

1 ـ طريقة المعالجة الفلسفية، أو الفلسفية ـ الكلامية.

2 ـ نقض الملكية واعتبارها الخصم في مقام التنظير والعمل.

3 ـ تصميم فكرة الدولة البديلة.

4 ـ انطلاق فكر الثورة من الداخل.

5 ـ الصفاء الأيديولوجي وتجنب الإقتباس والتقليد.

6 ـ تقديم أجوبة وحلول تصلح للعصر الراهن.

7 ـ قبول المجتمع الإيراني لهذه الأفكار وتبنيه لها.

8 ـ القيادة وشبكة علاقاتها.

وفي الفصول اللاحقة سوف نحاول دراسة أهم التيارات الفكرية. التي كانت ناشطة في المرحلة السابقة على الثورة الإسلامية، وقياسها وفق خصائص النموذج المثالي المذكور. وتجدر الإشارة إلى ظهور

تيارات فكرية عدة في الساحة الإيرانية وقد لاقى عدد منها قبولاً اجتماعياً نسبياً، إلا أنها عجزت جميعها عن القيام بثورة والتأسيس لسلطة مستقرة. ومن هنا، يجب أن تتوفر في فكر الثورة كل محاسن ونقاط قوة هذه التيارات أو أكثرها مع خلوه من نقائصها وعيوبها.

الفصل الثاني

التيارات الفكرية في إيران
من ثورة التنباك إلى الجبهة الوطنية

المقالة الأولى: التيار الإصلاحي التنويري العلماني.

المقالة الثانية: التيار القومي.

المقالة الثالثة: الماركسية وحزب تودة.

المقالة الرابعة: التيار الفكري الإسلامي.

الفصل الثاني

التيارات الفكرية في إيران
من ثورة التنباك إلى الجبهة الوطنية

المقدمة

على الرغم من تخصيصنا التيارات الفكرية ما بين عامي 1953 و1978 بالبحث، إلا أن الرغبة بإكمال صورة المشهد تدعونا إلى العودة قليلاً إلى الوراء لربط المشهد الفكري لهذه الحقبة بالمشهد الذي عرفته الساحة الفكرية في إيران قبل عام 1953. فإن في هذا الربط مزيداً من لتوضيح للصورة، وعمقا في فهمها.

عرف تاريخ إيران المعاصر اهتماماً بالقضايا السياسية يفوق ما كان سائداً قبل هذه المرحلة، ويعتقد بعض الباحثين هذا الاهتمام المتزايد يكشف عن وجود أزمة اجتماعية[1]؛ وذلك لأن الاستقرار والهدوء يدعوان إلى الهدوء الفكري، كما أن الأزمات الاجتماعية تدعو إلى البحث عن حلول فكرية تساهم في عودة الأمور والأوضاع إلى نصابها الطبيعي. وإذا آمنا بهذه الرؤية، يمكن القول إن إيران في القرن الأخير

(1) فرهنك رجائي، مصدر سابق، ص82-83.

من تاريخها كانت تعاني مجموعة من الأزمات تبحث عن حل وتدعو المفكرين وقادة الرأي إلى ابتكار الحلول لها.

وإلى جانب الأزمات الداخلية التي كانت تعصف بالمجتمع الإيراني، كانت مشكلة الانتقال من عصر التقليد والتراث إلى عصر الحداثة وما يرافق الانتقال عادة من قلق وتوتر واحدة من المشكلات التي تزيد الطين بلة، وبخاصة ما يترتب على هذا التحدي الاجتماعي والفكري من خيارات صعبة تدعو، من جهة إلى الأخذ بثمار الحضارة الغربية والاستفادة من منجزاتها، ومن جهة أخرى اعتقد عدد كبير من المفكرين بأن للأخذ بالحضارة الغربية والسير في ركابها آثار يصعب على المجتمع الإيراني تحملها، وعلى حد تعبير **آلفين تافلر** اجتاحت أمواج الحداثة النظريات القديمة، وأفقدتها رونقها، وأحلت محلها نظاماً اعتقادياً مختلفاً[1] والغرب نفسه ركب في عصر الحداثة قطار التكنولوجيا فسار بالمجتمعات الغربية في غير الاتجاه الذي كانت تسير فيه، وأحدث فيها اضطرابات سياسية واقتصادية وفكرية شديدة[2]. وقد لحقت ترددات الأمواج التي عصفت بالغرب بالمجتمع الإيراني أيضاً، فاختلجت أذهان المفكرين الإيرانيين بالسؤال عن الأسلوب الأمثل لهضم هذه الآثار، واستيعاب أصدائها وتردداتها في المجتمع الإيراني، من دون الإضرار ببناه الخاصة به. ولهذا سوف نحاول تتبع جوانب أزمة الحداثة في المجتمع الإيراني ثم الانتقال إلى معالجة الأفكار والرؤى التي طرحت عقبها حتى الإنقلاب على مصدق في العام 1953.

الحداثة وآثارها وتبعاتها:

لقد عرف الغرب نظرية فكرية جديدة في فترة من تاريخه أدت إلى

---

(1) آلفين تافلر، الموجة الثالثة، ترجمه إلى الفارسية شهين دخت خوارزمي، ص 401.

(2) فرهنك رجائي، مصدر سابق، ص 84-85.

تغيير الأشكال الظاهرية لحياة إنسانه، وبنى مؤسساته السياسية والاجتماعية، ومن أهم سمات هذه النظرية الجديدة انسجام أجزائها وترابطها وشد بعضها أزر بعض.

ومن هنا، يرى **هابرماس** أن الحداثة مجموعة تراكمات مثل: تشكل رؤوس الأموال واستخدام المصادر وتشغيلها، وتنمية القوى المنتجة، وزيادة إنتاجية العمل، وتأسيس سلطة سياسية مركزية، وتشكل الهوية الوطنية، وتعميم حق المشاركة السياسية، وتعميم التربية والتعليم وعلمنة القيم ومعايير السلوك[1] وكل هذه المفاهيم تجتمع في نظرية واحدة وتأخذ معناها الخاص ضمن إطارها.

ويمكن اقتراض مصطلح **توماس كون** «تغيير النموذج» للتعبير عن هذا المعنى؛ وعلى حد تعبير **آلفن تافلر** هو «موجة» اجتاحت العالم القديم، وعصفت بكثير من أبعاده. وإذا كان لكل مرحلة أو عصر من عصور التاريخ أصوله وقيمه الخاصة به، فمن الطبيعي أن ينتهي ذلك العصر بسقوط تلك الأصول وتبدلها[2]؛ ومن هنا، فقد شهد العالم في فترة محددة من تاريخه المعاصر، نقلة من مرحلة إلى أخرى. وأبرز مظهر مادي من مظاهر هذه النقلة ومؤشراتها الانتقال من عصر الزراعة إلى عصر الصناعة؛ حيث وصل الإنسان إلى الأوج في مجال السيطرة على العالم، ولم يقتصر التغيير على المادة وما يرتبط بها بل سرى التبدل إلى عالم الذهن، فتبدلت الرؤى والأفكار حول كل شيء ومنها الدين والقيم.

وتُرجِم هذا التطور العظيم الذي أصاب العالم إصلاحاً دينياً وسياسياً في أوروبا وبخاصة بعد الثورة الفرنسية، وراج النقد والفكر

---

(1) Jurgen Habermas, **The philosophical dis course of modernity**, p.2

(2) رضا داواري، مصدر سابق، ص 27.

النقدي والفلسفة المثالية، وسادت نزعة الاستقلال الفردي والتيارات الفردانية. ويعبر دانتي جرمينو عن التجديد في مجال السياسية بما يأتي: **«تطور الفكر السياسي في العصر الحديث؛ بحيث صار الشغل الشاغل لفلاسفة السياسة بناء مذاهبهم ونظرتهم إلى الحياة السياسية على الحاجات الفردية والقلق الشخصي للإنسان الفرد في الدنيا. وبرز في الفلسفة والفكر السياسيين الإصرار على غير المتعالي بدل المتعالي، وانتقل الاهتمام من الله إلى الفرد، ومن الكون (من كان) إلى الصيرورة، ومن الأبدية والأخلاق إلى زمان التغيير»**[1].

وعلى ضوء ذلك تكون «دنيوة» (من الدنيا، أو علمنة من العالم) المقولات والأفكار من أبرز خصائص العصر الحديث. وقد نتج عن ذلك أن عدداً كبيراً من المفاهيم والقيم أخذت شكلاً محسوساً يختلف عن شكلها السابق المتداول بين المفكرين التقليديين ومنهم المسلمون؛ ومن ذلك مفهوم العدالة[2].

وعلى الرغم من أن الغرب هو الموطن الأصلي لهذا التطور الهائل، إلا أنه أصاب برذاذ أمواجه العالم الإسلامي ومنه إيران، مع فارق مهم وأساس هو أن الحداثة في إيران اختصرت بما يسمى بالمتنورين[3] أو تيار التنوير[4]، ومن آفات هذا الاختصار أنه اختصار للحداثة بالتسييس والإعراض عن التفكير الفلسفي، والانبهار بالعلم،

---

(1) Dante Germino, Modern political philosophy, pp.78

نقلاً عن: فرهنك رجائي، مصدر سابق، ص 78.

(2) فرهنك رجائي، مصدر سابق، ص 78-79.

(3) مصطلح تنوير ومتنورين وهو ترجمة لمصطلح روشنفكران، من المصطلحات المتداولة بكثرة في الفكر والأدبيات الثقافية الإيرانية، ولا يحمل هذا المصطلح معنى تبجيليا كما يوحي به في العربية، بل ربما يقصد به بعض الكتاب نوعا من التهكم. وقد حرصنا على ترجمته الحرفية وعدم استبداله بمعادل آخر لربطه بمنشأه الأصلي. (المعرب)

(4) رضا داوري، لمحة من تاريخ لوثة الغرب في إيران، ص 5.

والنزاع السطحي في الأدب بين القديم والجديد، واختزال الفلسفة في الأيديولوجيا، وذوبان البحث العلمي في الأبحاث الأدبية والتاريخية. ويستنتج رضا داوري من تحليله لمائة عام من عمر الحداثة الإيرانية أنها بعيدة عن التفكير العقلاني العميق.

وبعبارةٍ أخرى: كان نصيبنا من الحداثة شكلها الظاهري المادي؛ حيث اكتفينا باستخدام منتجاتها الظاهرية دون التأمل العميق في الفكر النظري الذي انبثقت عنه الحداثة. وليس ذلك أمراً غريباً، فإن أكثر مفكرينا غفلوا عن العلل الوجودية والمرتكزات الفكرية التي تستند إليها الحداثة، وظنوا أن هذه الأشكال الظاهرية تقوم على غير أساس. ومن هنا، اشتهرت مقولة تقي زادة أحد رجالات مرحلة الحركة الدستورية: **«تقدم إيران مرهون باتباع الغرب من البابوج (الحذاء) إلى الطربوش (غطاء الرأس)»** ولا يخفى ما في هذه العبارة من اهتمام بالشكل وقد غفل دعاة التجديد في إيران عن أن الحداثة الغربية لها لوازم ومترتبات قد لا تتناسب مع كل المجتمعات[1].

إن الحضارة الغربية مركَّب له ظاهر هو السياسة والفن والتكنولوجيا، وباطن هو حقيقة التاريخ الحديث، وعندما وصل إلينا هذا الظاهر وصل مقطوع الصلة بأصوله وباطنه فاقداً لوحدته وتماسكه[2] ونحن عندما أخذ بعض مفكرينا بهذا الظاهر استحقوا لقب **«المصابين بلوثة الغرب»**[3]. وبعبارةٍ أخرى: إن الحضارة الغربية نموذج ونتائج مترتبة عليه، وما وصلنا وحاولنا الأخذ به هو النتائج من دون أن يكون لنا

---

(1) جواد طباطبائي، **مدخل فلسفي إلى تاريخ الفكر السياسي في إيران**، ص 10.

(2) رضا داوري، مصدر سابق، ص 6.

(3) لوثة الغرب، ترجمة لمصطلح «غربزدكي» ويبدو أن أول من نحته هو الكاتب الإيراني جلال آل أحمد، ويقصد به التأثر المفرط بالغرب إلى درجة العدوى المرضية. (المعرب)

دور في تشكيل النموذج، بل وحتى من دون المعرفة به، فاكتفينا بالظاهر والبناء الفوقي بشكلٍ سطحي ومشتت، فأصابنا دخان هذه النار من دون أن ننعم بدفئها.

بل إننا دخلنا العصر الحديث زمنياً من دون أن ندخله فكرياً[1]. وقد حاول دعاة الحداثة عندنا عبثاً تقليد الغرب في سلوكه مع الإبقاء على المعايير والقيم القديمة نفسها. ولكن هيهات، فلا يخفى خطر هذه الازدواجية على بصير. وهكذا عندما رأى كثيرون منا إنجازات الحضارة الغربية المادية انبهروا بها، وصار الحل بأن تيمم قافلة المعرفة شطر الغرب في كل شيء، مع الغفلة عن أن أول ما يفقده الإنسان في هذه الرحلة هو ذاته، وتبدل السؤال من: كيف نصير كالغرب؟ إلى كيف نقلد الغرب؟ وفي هذه الفترة من تاريخنا الثقافي دونت رسائل الحيرة والانبهار بالغرب[2].

هذا وفي مقابل النساخ والمقلدين للغرب، وجد من اكتشف ما هو الظاهر المادي الجذاب للحضارة الغربية، ألا وهو ما فيها من قيم ومعايير سلوك لا تتناسب مع الأسس الفكرية والثقافية لإيران؛ وبخاصة أن فيها من القيم التي لا تتناسب مع الدين نفسه. ومن هنا، جرد في وجهها سيف الدفاع، وقلب لها ظهر المجن، ووقف منها موقف الخصم فكرياً وعملياً. وبين هذا الموقف وذاك بدأ المجتمع الإيراني يشهد تجديداً وحداثة تختلف في كثير من جوانب الحياة وأبعادها عما كان سائداً قبل أواسط القرن التاسع عشر للميلاد[3].

---

(1) لا بد من الإشارة إلى أننا لسنا الآن بصدد الحكم على الحداثة أو لها، ولا تأييدها ولا نقضها. وما نريده هو أن الغرب بدل قيمه وطرائق تفكيره قبل أن يبدل سلوكه.

(2) فرهنك رجائي، مصدر سابق، ص 79-80.

(3) المصدر نفسه، ص 81.

فمن أواسط القرن التاسع عشر فصاعداً كان الأولويات والسياسات الاجتماعية في إيران تدور حول محور رفع التخلف من المجتمع الإيراني، وأكثر الحلول المطروحة آنذاك كانت تتبنى ضرورة التجديد. وإبان أحداث الحركة الدستورية رأى عدد من الدستوريين الليبراليين، بل وحتى بعض المتنورين من المتدينين وبعض المجموعات الاجتماعية الصغيرة، أن مشكلة إيران هي التخلف، والحل الذي رأوه هو اللحاق بالغرب. وبالتالي كان هؤلاء يعتقدون أن تخلف إيران مشكلة داخلية سببها عدم أهلية الدولة القاجارية وإصرار الأغنياء والإقطاعيين على ثبات النظام الاقتصادي وعدم تبديله من الزراعة إلى الصناعة[1].

ويستفاد في هذا السياق من فكرة الحداثة لتصنيف التيارات الفاعلة حينذاك في الاجتماع الإيراني، لأن مفهوم الحداثة والتجديد، والنظرة إلى مشكلة إيران كانت محل نزاع بين التيارات الفكرية، كما يمكن أن تكون طبيعة الحل المقترح لهذه المشكلة أساسا لتمايز التيارات الفكرية بعضها عن بعضها الآخر.

ومن هنا، سوف نحاول في هذا الفصل دراسة تيارات أساسية أربعة، كانت واضحة المعالم إلى حد بعيد قبل انقلاب العام 1953.

المقالة الأولى: تيار الإصلاح التنويري العلماني

سبقت الإشارة في مطلع هذا الفصل، إلى التأثير الذي تركته موجة الحداثة الغربية على المثقفين الإيرانيين؛ حيث إن عدداً من المتعلمين، وبخاصة أولئك الذين درسوا في الغرب بهرتهم الحضارة الغربية، وما طرأ على المجتمعات الغربية من تطور في تلك الحقبة من تاريخ الغرب، فصار نموذجهم الأثير لتحديث المجتمع الإيراني، ولو عبر استئصال

(1) Afsaneh Najmabadi, Iran's turn to islam, from modernism to moral order, the middle east journal, p.205

وتبديل القيم الثقافية والدينية المقبولة في هذا المجتمع. وقد خضع من نسميهم بالمتنورين العلمانيين لسحر الثورة الفرنسية، معتقدين أن مشكلة التخلف في إيران لا تحل إلا بالتقليد الكامل للغرب واحتذاء نموذجه[1] وعلى حد تعبير ملك الشعراء بهار: كان هؤلاء يقبِلون على كل ما هو غربي، ويقتبسونه من دون أن يعيقهم التزام بقيمة أو تقليد أو تراث. حسبانا منهم أن هذا الأسلوب هو الحل الأمثل لمعالجة مشاكل المجتمع الإيراني[2].

أ ـ الأفكار والأصول الفكرية

تقوم رؤية هذا التيار على مجموعة من الأصول الفكرية أهمها: تقليد الغرب واتباعه تحت شعار العلم الحديث أو الحداثة، واعتبار التدين أمراً شخصياً، وفصله عن ميدان الاجتماع والسياسة (العلمانية). ومن الواضح تأثر دعاة هذا التيار والمروجين لأفكاره بالتنوير الأوروبي في القرن التاسع عشر. وقد كان التنوير الأوروبي في واقعه محطة في مسيرة تاريخية متواصلة تبدو إلى حدٍ ما طبيعية، في سياق طبيعي، وهي نتيجة من نتائج وقوف العلماء في وجه سلطة الكنيسة، التي كانت تمسك بمفاصل المجتمعات الغربية على الصعد كافة. وأما في إيران فالأمر مختلف، فلا المجتمع الإيراني خبر تقدماً صناعياً كالذي خبره الغرب، ولا الإسلام يمكن مقارنته بمسيحية العصور الوسطى. ولكن مع ذلك أراد المثقفون الإيرانيون اقتباس التجربة الغربية لمعالجة تخلف المجتمع الإيراني.

ومنذ دخول الفكر الغربي إلى إيران بدأت لوازمه بالظهور، فصار

(1) منوتشهر محمدي، مصدر سابق، ص 76 ـ 77.

(2) ملك الشعراء بهار، التاريخ المختصر للأحزاب السياسية في إيران؛ زوال القاجارية، ج2، ص 9-10.

ينظر إلى الدين بوصفه أمراً شخصياً له علاقة بالعبادة فحسب[1] وقد سعى المبهورون بالغرب إلى اقتباس التجربة بحذافيرها حتى لو دخل الغربيون حجر ضب لهموا بدخوله وارءهم، وعلى ضوء هذا المنهج دعا الكثير من هؤلاء إلى بروتستانتية للإصلاح الديني.

فانبرت طائفتان من المثقفين لقيادة مشروع الإصلاح الديني:

إحداهما: معادية للدين في واقع أمرها، ولكنها تزعم رغبتها في إصلاحه.

والثانية: تقبل الدين وترضاه، ولكنها، لانبهارها بعلم الغرب وثقافته، بدأت تبحث في داخل الدين لتبرر كل ما هو غربي. وقد وسمت الطائفة الأولى بالإلحاد والثانية بالتلفيق[2].

وقد كانت تسعى الطائفة الثانية بزعمها إلى إكمال الدين، وسد ما فيه نقص من خلال اقتباس القيم الغربية. وقد كان أكثر متنوري تلك الفترة يعملون في إطار هذه المجموعة[3]، التي تؤمن بأن كل ما يقدم إلى الأمة من أفكار في تلك الفترة يجب أن يكون له لون ديني، وإلا فإنه لن يحظى بالقبول الاجتماعي، ويكشف هذا الرفض الاجتماعي للفكرة المقتبسة عن أن المجتمع نفسه، أو الفكرة لم تنضج بعد، ولا بد من الصبر قليلا عليها أو على المجتمع ليستعد لهضمها، وسوف يصل ذلك اليوم بمقتضى السير الطبيعي بالاتجاه الذي سار فيه الغرب. والمشكلة التي واجهها هؤلاء أن هذا التلفيق لم يكن ولن يكون أمراً ممكناً.

ولأجل هذه الإشارة الأخيرة، آمن عدد لا يستهان به من المفكرين بأن التمايز الكبير بين الإسلام والحضارة الغربية يحول دون اقتباس قيم

(1) رسول جعفريان، الخلفيات الفكرية للالتقاط الجديد في إيران، ص 15-16.

(2) علي أكبر ولايتي، مقدمة فكرية لحركة المشروطة (الحركة الدستورية)، ص9.

(3) رسول جعفريان، مصدر سابق، ص17-18.

الحضارة الغربية وتطبيقها على الإسلام، وبالتالي من يقوم بفعل التلفيق لا يفهم الإسلام ولا الحضارة الغربية[1]؛ وذلك لأن لكل من الطرفين قيمه وأصوله ونظامه الفكري، ولن يؤدي التلفيق واقتباس التجربة الغربية، إلا إلى التناقض والسقوط في أحضان الحضارة الغربية بعد طلاق الإسلام ومغادرته.

وقد تأثر الجيل الأول من تيار التنوير الإيراني بروحية معاداة الدين والمؤسسة الدينية التي كانت سائدة في أوروبا. ومن هنا، اتخذ هؤلاء موقفاً معادياً من الدين، وتوجهوا نحو الأصول القومية، فقفزوا إلى الوراء ليتجاوزوا الإسلام بوصفه مرحلة تاريخية دخيلة من عمر إيران والإيرانيين، ويعودوا إلى تاريخ الأجداد الساسانيين. ولا يخفى على من له أدنى اطلاع على تاريخ الثقافة الغربية أن هذه العودة إلى الأصول القديمة هي نسخة مكرورة من العودة الغربية إلى تراث اليونان.

نعم، لقد كان تيار التنوير في إيران في مرحلة ما قبل الحركة الدستورية، نقاداً للدين والسياسة والدولة، كاسراً للتقاليد، داعية علم، ومبشرا بالحضارة الغربية، ومحييا للقومية الإيرانية، يؤمن بالفصل بين الدين والسياسة معادياً للاستبداد الملكي، داعية إصلاح ديني أو بروتستانتية إسلامية، مادياً يعتقد بعدم إمكان التوفيق بين الدين والعقل، مؤمناً بضرورة إصلاح المجتمع الإيراني في عاداته وتقاليده وفكره وقيمه قبل إصلاح مؤسساته السياسية[2]، ومقصد الإصلاح وغايته، والوسيلة عند هذه الجماعة من الإصلاحيين هي اقتباس التجربة الغربية والنسج على نولها. ولذلك دعوا إلى تقليد الغرب في التفاصيل قبل الكليات، من دون مراعاة للفوارق الاجتماعية والفكرية، بل وحتى الدينية بين إيران والغرب. وما زال هناك من يؤمن بوجوب هذا الاقتباس الذي لن يؤدي

---

(1) المصدر نفسه، ص 31-33.

(2) للاطلاع على المزيد انظر: علي أكبر ولايتي، مصدر سابق، ص 37-74.

في مآله، لو استمر، إلا إلى إضعاف الدين وإخراجه من ساحة الاجتماع الإنساني.

ب ـ شخصيات التيار العلماني

وعلى أي حال، فإن لهذا التيار رجاله ودعاته، ومنهم **ميرزا فتح علي أخوند زاده** الذي كان يشفق لحال المجتمع الإيراني، ويرق للتخلف الذي تردى إليه. فرأى أن الحل هو ترك الخط العربي في الكتابة، وانصراف الناس عن الدعاء، والعودة إلى ما قبل الإسلام والانطلاق من تلك المرحلة إلى العصر الحديث. ويدعي هذا الرجل الذي خدم الدول الأجنبية مدة 43 سنة في القوقاز تعلقه بالوطن والقومية الفارسية، حيث كان ينادي ببروتستانتية إسلامية ويعتقد بأصالة المادة والمادية[1]. ويعتقد أن وصول إيران إلى الرقي طريقه «**التحرر من الدين والمعتقدات الدينية؛ لأن كل فلاسفة الغرب، بل كل فلاسفة الدنيا يؤمنون بأن التمسك بالمعتقدات الدينية من أسباب الذل والهوان لكل من الملك والأمة**»[2].

وتمثل الحقبة الإسلامية من تاريخ إيران بنظر هؤلاء العلمانيين، انحرافا عن المسيرة الطبيعية لتطور الحضارة الإيرانية، ولتصحيح الخلل وتقويم الانحراف، لا بد من العودة إلى ما قبل هذه الحقبة أي إلى إيران الساسانيين. ويقترح **آخوند زاده** على الإيرانيين الكتابة من اليسار إلى اليمين كمؤشر على انطلاق حركة الإصلاح والرقي؛ ولذلك حاول ابتكار الحروف اللاتينية لكتابة اللغة الفارسية.

ويقول في هذا المجال: «**إن العرب المتوحشين فرضوا علينا خط**

---

(1) علي أكبر ولايتي، مصدر سابق، ص 16.

(2) فريدون آدميت، أفكار ميرزا فتح علي آخوند زاده، ص210.

كتابتهم وحروفهم، حتى صار العلم من أصعب الأعمال وأشقها على الإيرانيين»[1].

ولم تكن هذه الأفكار وليدة اللحظة الراهنة، مقطوعة الصلة بالماضي؛ بل انطلقت مع الشاعر فردوسي. وتوجه العداء القومي في الغالب إلى العرب والأتراك، ثم تحول تدريجياً نحو الإسلام[2].

ومن هؤلاء أيضاً عبد الرحيم طالبوف الذي يشارك آخوند زاده فكره واقتراحه الأخير حول تبديل الخط. وهو يشكو من تخلف إيران الاقتصادي والصناعي، ويشاركه أيضا في أن قبلة الإصلاح هي الغرب. ويعتقد طالبوف بأن العلماء ورجال الدين يتكلمون بألسنة الموتى، وكل ما لديهم من علوم عفا عليه الزمن ولم يعد له جدوى. وما ينفع بحسب طالبوف «هو العلم الحديث الذي يحول ترابنا إلى أوان صينية (بورسلان)، ويصنع من رمل صحرائنا زجاجاً، ومن حصى أوديتنا بلوراً[3] وفي هذه العبارات تعريض برجال الدين وبعلومهم وإلقاء لتبعات التخلف في رقاب العلماء. ولا يخفى النفس الأوروبي في هذا الكلام المنسوخ من أسلوب تفكير عصر النهضة وتقليد الإصلاح الديني في أوروبا. ولا يخفي طالبوف زعمه أنه مارتن لوثر أو لامارتين الإيراني.

وقد انتقلت راية هذه الحملة التي بدأها آخوند زاده إلى ملكم خان ومنه إلى ميرزا آغا خان الكرماني الذي آثر التطرف في هذه الحملة الدعائية، وهبط مستوى اقتراضه إلى اقتراض أدبيات الأزمة والأسواق الأوروبية، بعد أن طلاها بطلاء التعصب القومي لينتج من ذلك مركب فكري هجين لا لون له ولا طعم. وقد كان للكرماني دور بارز في شروع

(1) المصدر نفسه، 73 ـ 76. نقلاً عن ولايتي، مصدر سابق، 40-41.

(2) علي مدرسي، حول التيارات التاريخية، مجلة النور، العدد 17، ص 81.

(3) عبد الرحيم طالبوف، مسائل الحياة، ص 49، نقلاً عن: ولايتي، مصدر سابق، ص 65.

دعوة الإلحاد والمطالبة بالمشروطية (الدستورية) بعيداً عن المشروعية، وبالقومية الإيرانية منفصلة عن الإسلام[1] وهو أول من هاجم مقدسات الإسلام في إيران وصرح بأن الدين والمعتقدات الدينية تمتد جذورها إلى الخوف والجهل[2].

وقد كان للدور الذي لعبه **آقا خان الكرماني** أسوأ الآثار على الدين والتدين في إيران حيث لعب دورا بارزا في تكوين فرقة البابية[3]. وعلى هذا الأساس كان من أشد دعاة العودة إلى فترة ما قبل الإسلام من التاريخ الإيراني، وكان يدافع عن **قوروش وداريوش** والساسانيين إلى حد الابتذال، بل يرى أن كل خلق سيء موجود عند الإيرانيين هو ثمرة البذور التي زرعها العرب في المجتمع الإيراني[4].

ج ـ التغرّب والسلفية

إذا، حسب تيار التنوير العلماني، فإن الخلاص في الارتماء في أحضان الغرب، إن أراد تحديث إيران. أو بعبارة أدق غربنة إيران (من الغرب)، ولو كان ذلك على حساب الإسلام نفسه وعادات وتقاليد وقيم المجتمع الإيراني. وقد ابتلي هذا التيار بأزمتين:

أولاهما: عدم توفر المنجزات الإيجابية للحضارة الغربية (التحرر والتنوير ومحاربة الاستعمار).

والثانية: العودة إلى أقدم الجذور المعروفة من تاريخ إيران وهو ما

---

(1) علي أكبر ولايتي، مصدر سابق، ص 150.

(2) فريدون آدميت، أفكار ميرزا آقاخان الكرماني، ص 132.

(3) ولايتي، مصدر سابق، 162164.

(4) آدميت، أفكار ميرزا آغاخان الكرماني، ص 193؛ نقلاً عن آغاخان الكرماني، ثلاثة مكاتيب.

أود تسميته بالسلفية؛ حيث اكتفى من القومية بالتغني بأمجاد الأجداد والتفاخر بمآثرهم القومية.

وتبعا لنقطتي الضعف هاتين، بقي هذا التيار أجنبياً عن الجمهور لا يحظى بتأييده، ويرجع بعضهم هذه الغربة بين الطرفين إلى اهمال هذا التيار للدين ومعاداته له[1].

وتجدر الإشارة إلى أن رواد التجديد في إيران لم يكن أكثرهم من أهل الفكر، بمعناه الفلسفي، بل كانوا بين أديبٍ وخطيب وصحافي. وأقصى ما كانوا يسعون إلى الوصول إليه هو بعض الأهداف السياسية؛ ولذلك اقتصرت آمالهم وطموحاتهم على بعض المطالبات كالمطالبة بالديموقراطية والبرلمانية وسيادة القانون. ولذلك لا نظلم جهودهم إن قلنا إنها سطحية لم تجاوز ظواهر الأزمات إلى أعماقها وجذورها. وعلى العكس مما حصل في الغرب، لم تكن هذه الدعوات في إيران تستند إلى ركائز فلسفية، بل كانت في الغالب مستندة إلى تحريض الاستعمار نفسه؛ ولذلك كان أكثر مروجي هذه الدعوات من دلالي الاستعمار وسماسرته[2].

وعلى الرغم من انضواء جماعات عدة تحت عباءة هذا التيار الذي نحن بصدد دراسة أفكاره (التيار العلماني)، إلا أنهم على اختلافهم يجمعهم التوجه غربا لاقتباس الفكر الغربي، مع دهشة وانبهار بما أحرزه الغرب من تقدم صناعي وعلمي، مع حرص بالغ على اكتشاف سر هذا التقدم.

ميرزا ملكم خان مثلاً الذي يعد الأب الروحي لأكثر دعاة هذا

---

(1) رضا داوري، **لمحة من تاريخ لوثة الغرب في إيران**، ص16.

(2) محمد علي ساوات، **المذاهب والمصطلحات السياسية**، ص20.

التيار[1]، يعتقد أن كلمة السر وصافرة الانطلاق لتقدمنا ودواء أدوائنا هي «القانون» ومن هنا أسس صحيفة بهذا الاسم. ولم يسأله أحد في تلك الفترة من أين يأتي هذا القانون، وكيف يملك هذه القوة العجيبة؟! وربما كان يُعتقد بسبب النظرة السطحية إلى الأمور، بأن القانون بضاعة يمكن أن تستورد من الخارج أيضاً كغيرها من البضائع[2]، مع الغفلة عن أن القانون يجب أن ينطلق من ضمير الأمة ليسري في عروقها، وليس القانون منحة حاكم، أو مجرد خبرة تنالها الأمم عن طريق التجربة والخطأ. وأما السيد حسن تقي زادة، فيعلن وبثقة كبيرة بالنفس:

«إن تقدم إيران والمجتمع الإيراني مرهون بتقليد الغرب واتباعه في كل صغيرة وكبيرة من دون استثناء أية عادة أو تقليد (خلا اللغة) . . . إنني وبناءً على تجاربي ومعرفتي السياسية والاجتماعية أعلن أن الحل لمشاكل إيران هو في التوجه إلى الغرب واتخاذ مسلكه مسلكاً، بعيداً عن دعاوى الوطنية الكاذبة . . . »[3].

وهكذا كانت التوصية التي يطلقها رجال هذا التيار، الذين كان أكثرهم من رجال الدولة وأصحاب المناصب الرسمية، هي الاستسلام لأوروبا من دون أي نقاش أو تردد، معتقدين أن الطريق نحو المستقبل لا تفتح إلا بنسيان الماضي وطلاقه. وإن أكثر الآراء التي كانت تطرح في موضوعات عدة من اللغة والقومية والفلسفة والتصوف والدين، كانت مسكونة بهذه الروح الانهزامية مقابل الغرب. وقد سعى التجديديون إلى صبغ الشريعة نفسها بلون الحضارة الغربية الجديدة[4].

---

(1) ولايتي، مصدر سابق، ص77-78.

(2) رضا داوري، **لمحة من تاريخ لوثة الغرب**، ص47.

(3) مجلة كاوه، الدورة الجديدة، العدد 1؛ نقلاً عن: رضا داوري، المصدر نفسه، ص47.

(4) رضا داوري، المصدر نفسه، ص 48-52.

ولما كان هؤلاء يعتقدون أن مشكلة إيران تكمن في التخلف الاقتصادي والاجتماعي، فقد طرحوا تقليد الغرب في تقدمه التكنولوجي والصناعي والاستفادة من تجاربه العلمية. ومن هنا، كانت دعواتهم تحمل ظاهراً مقبولاً من العامة. وربما وجد بين هؤلاء من يؤمن بأن اتباع الغرب ليس أمراً تابعاً للإرادة والاختيار، بل هو أمر قهري ونتيجة من نتائج غلبة الغرب. ومن أبرز خصوصيات، بل أزمات هذا التيار رغبته بقطع كل صلة له بالماضي وتنكره له، واعتقاده أن الماضي هو فترة جهل وجاهلية؛ ولذلك يجب تجاوزه للحاق بركب التقدم الغربي.

ولكن لا بد، من وعي حقيقة مهمة وهي أن الدعوة إلى تقليد الغرب، كما الدعوة إلى البعد عنه، لم تستندا إلى وعي كامل بحقيقة الحضارة الغربية[1]. ومن هنا، فإننا بعد مائة سنة من الصراع حول فكرة اللحاق بالغرب، أو البعد عنه لم نصل إلى ما كنا نحلم بالوصول إليه. فإن دعاة التجديد في العصر القاجاري فتحوا عيونهم على ظاهر حال الغرب وتقدمه الصناعي، وعميت قلوبهم عن كل ما تحت هذا الظاهر البراق. ومن هنا، يعتقد رضا داوري بأن عدم اهتمامنا المعاصر بالعلم والمعرفة، وقلة ثقتنا بالذات، ونزاعنا حول أمور لا طائل من ورائها يرجع إلى تقليد ورثناه من تلك المرحلة[2].

د ـ المنبت والمنطلق الفكري

تمتد جذور هذا التيار في الغرب وتربته الفكرية، وبخاصة في مجال رؤيته إلى الإنسان. حيث إن التاريخ الحديث للفكر الغربي افتتح بالدعوة إلى تمجيد الإنسان وعده محور الفكر بل محورالكون كله، وهو

---

(1) المصدر نفسه، ص77.

(2) المصدر نفسه، ص80.

ما يعبر عنه بالإنسانوية (Humanism)، وأهم عنصر مكون لهذه الرؤية هو الإيمان بمحورية الإنسان وسلطته على ذاته وحياته. وقد سرت هذه الرؤية في كل شرايين التاريخ والفكر الغربيين[1].

وقد تسربت هذه الرؤية إلى إيران والفكر الإيراني، مع ما تسرب من الغرب من ظواهر مادية وثقافية وتم الترويج لمحورية الانسان في الكون بصراحة أحياناً، وبلبوس ديني أحياناً أخرى. والهدف الذي يرمي إليه أرباب هذه الدعوة هو تحرير العقل الإنساني من قيود الدين ليصبح الحاكم المطلق[2].

ويتميز العقل الغربي الحديث بالإصرار على التحرر من الوحي السماوي تحت اسم العلم والحضارة تارة، وتحت اسم الاصلاح الديني والتحرر من الخرافات التي علقت بالدين، بزعمهم، تارة أخرى[3] وقد استُنسِخت هذه الدعوة بعينها في إيران لمواجهة الدين تحت شعار الرقي والحضارة ومحاربة الخرافات، وإحياء مآثر الآباء والأجداد ومجدهم الغابر، والتعبير السياسي عن هذا التصور أخذ شكل الدعوة إلى الدستورية لإعادة إنتاج السلطة الوطنية على النمط الذي كان سائداً في أوروبا وقتذاك، مع مسحة من الليبرالية في مواجهة استبداد الشاه، ثم سرعان ما أسفرت هذه الدعاوى جميعاً عن الوجه الحقيقي الذي بدا أنه ليس سوى تفاخر قومي ساذج بعيداً عن المعنى الحقيقي للسلطة أو السيادة الوطنية[4].

وقد كان هذا التيار منتشراً بقوة في إيران وناشطاً في أجواء دعاة

---

(1) المصدر نفسه، ص62 و81؛ وأيضاً: **دفاع عن الفلسفة**، ص13.

(2) محمد علي سادات، مصدر سابق، ص19.

(3) رضا داوري، **لمحة من تاريخ لوثة العرب في إيران**، ص17-18.

(4) رضا داوري، **القومية والثورة**، ص51.

الحركة الدستورية إلى درجة نجد معها أن الميرزا النائيني في كتابه: «**تنبيه الأمة وتنزيه الملة**»، يرى أن الحكومة الشرعية والديموقراطية هما مصطلحان للتعبير عن معنى واحد[1]، ومن تلك الفترة فما بعدها صار الهم الأكبر لعدد من المفكرين الإيرانيين، البحث عن وجوه الجمع بين الديموقراطية والإسلام، أو البحث عن أساليب استخراج الديموقراطية من قلب التعاليم الإسلامية.

وقد أثمرت جهود هذا التيار في إيصال المفاهيم المذكورة أعلاه إلى إيران لكن بقي تأثيرها ظاهرياً لأنها كانت غريبة بخلفياتها الفكرية والثقافية، وما أتحفت المجتمع الإيراني به طوال العصر القاجاري لم يكن سوى إصلاحات جزئية، وسبب ذلك أن دعاة الغربنة ما كانوا مفكرين ولا علماء تعرفوا على الفكر الغربي ودرسوه بتؤدة وروية، بل كانوا في الأغلب من التجار والمتمولين، أو من رجال الدولة الذين زاروا الغرب وتعرفوا عليه، إما في بعثات دراسية لها هدف محدد أو في رحلات سياحية.

ويعتقد بعض الباحثين أن الحركة الدستورية هي أول جهد فكري اجترحه المفكرون الإيرانيون، وبخاصة الإصلاحيون العلمانيون منهم للدخول إلى العصر الحديث[2]. ووفق هذا التصور يكشف هذا الأمر عن أزمة سياسية أخذت بتلابيب المجتمع الإيراني، بعد ورود المفاهيم السياسية والثقافية من الغرب إلى إيران، وقد احتاجت هذه الأزمة إلى حل، فكانت الحركة الدستورية هي الحل المقترح الذي يقوم على القانون وسيادته، ليضرب هدفين بحجرٍ واحد، أحدهما الحد من سلطة الشاه واستبداده المطلق وتقييده بالدستور، والثاني إعطاء الشعب الإيراني

---

(1) داوري، **لمحة من تاريخ لوثة الغرب في إيران**، ص 55.

(2) فرهنك رجائي، مصدر سابق، ص87.

شخصية معنوية بوصف كل فرد من الشعب مواطناً له دوره في تشكيل السلطة ولو من خلال المجلس النيابي والسلطة التشريعية.

وعلى الرغم من الإصلاحات الجزئية التي ترتبت على الحركة الدستورية في بعض البنى الاجتماعية والاقتصادية بل وحتى السياسة، إلا أن التركيب الاجتماعي السياسي للمجتمع الإيراني بقي قَبَليا كما كان، وقد وصلت كل جهود مفكري ذلك العصر إلى مأزق سببه عدم الإدراك الصحيح لمشكلة المجتمع الإيراني، وذلك أنهم اعتقدوا أن مشكلة المجتمع سياسية وهي في الواقع لم تكن كذلك، بل كانت في أهم وجوهها ثقافية، ولم يكن الخلاص من هذا المأزق إلا بالانقلاب الذي حصل على يد رضا خان.

بلى، إن الدولة والسلطة تحتاج إلى مبرر فكري نظري لتستمر، ولم يكن أي من حداثوي الحركة الدستورية قادراً على تقديم مبرر كهذا؛ وذلك لعدم فهمهم المبادىء الحقيقية للحركة الدستورية، وعدم تجاوز معرفتهم لشكلها الظاهري المتمثل بالمجلس النيابي والقانون. أضف إلى ذلك أن الدستوريين لم يقدموا نظاماً سياسياً جديداً[1]؛ حيث بقي النظام الملكي السلطاني هو نفسه كما كان من ذي قبل. وكل ما فعلوه هو الحصول على موافقة الشاه على الدستور، فكان بيان المشروطة فرماناً من فرماناته، ولم يكن إعلاناً عن تأسيس نظام جديد. وعلى هذا الأساس يعتقد الكاتب فرهنك رجائي أن الحركة الدستورية لم تكن ضد الشاه، بل ولا ضد الاستعمار الأجنبي؛ حيث إن رواد المشروطة كانوا يعتمدون على السفارات الأجنبية عندما تواجههم أزمة في حركتهم.

وهكذا يتضح أن الحركة الدستورية، وعلى الرغم من كونها صلة

---

(1) المصدر نفسه، ص86

وصل بين إيران والعصر الحديث، إلاّ أنها لم تكن مبنية على الفكر الحديث ولا على مبادئه، بل كانت مؤسسة على أيديولوجيا هزيلة مستمدة من بعض الأفكار المعاصرة ليس إلا[1] ولهذا السبب لم يطل عمرها.

وبعد الحركة الدستورية بقّيت الأجواء الفكرية محكومة للأيديولوجيا نفسها، ولم تكن هذه الأجواء مساعدة حتى لنقل الفكر الفلسفي أو السياسي العميق من الغرب، وما أنجز من ترجمة كان محكوماً لهذه الأيديولوجيا الموجهة لكل نشاط فكري أو سياسي، فترجمت الكتب والأفكار في مجال الاجتماع والسياسة من دون أن يكون لنا إلمام بمبادئها ومنطلقاتها. ومن هنا، لم تؤسس حركة الترجمة هذه لشيء شبيه بما حصل عندما تعرف العرب والمسلمون على الفكر اليوناني.

وعلى أي حال، فإن أوج الفكر السياسي العلماني تجلى في الحركة الدستورية نفسها، وعندما وصلت هذه الحركة إلى المأزق انعكست الأزمة السياسية على الفكر العلماني نفسه، فانسحب رواد التيار الإصلاحي العلماني من الساحة السياسية والاجتماعية بعد انقلاب رضا خان. ومن بقي منهم محاولا الدعوة لنفسه بشكل أو بآخر، لم يكن يقدم تصوراً جديداً للدولة والنظام السياسي، حتى يعمل هو أو أنصاره على تحقيقه، وما كانوا يقدمونه مجرد أفكار نظرية عامة للفكر لا للعمل. وبعبارة أخرى: لم يستطع أي من مفكري الحركة الدستورية ادعاء طرح فكرة نظام سياسي جديد بعد الهزيمة التي منيت بها حركتهم. وبخاصة بعد عام 1330 حيث كان العصر عصر سيادة الفكر الإسلامي. ولكن ما فتئ المجتمع الإيراني ومشكلاته الشغل الشاغل لعدد من المفكرين، وقد

---

(1) جواد طباطبائي، **زوال الفكر السياسي في إيران**، ص33-34.

تصارعت أطياف عدة حول هذا المحور، واحتدم الصراع بين من يريد ترسيم الحدود الثقافية بيننا وبين الغرب، وبين من يريد الاقتراب منه أكثر واستيراد أفكاره، ومن هذه النزعة الأخيرة ولد التيار القومي.

المقالة الثانية: القومية والوطنية

القومية هي إحساس مشترك بين جماعة من الناس، أو وجدان مشترك يوحي إليهم بأنهم يشكلون جماعة سياسية تمتاز عن غيرها من الناس[1].

وفي تعريف آخر: التيارات القومية هي التيارات التي تدعي أن الحق في السلطة وتشكيل النظام السياسي أساسه اللغة والآداب والعادات والتقاليد المشتركة[2] وهذه الفكرة تاريخية ومستوردة من الغرب[3]، وأخذ بها بعض الإيرانيين. وقد عرفت المجتمعات الإسلامية النزعة القومية بمعناها السياسي عندما حصلت المواجهة الأكثر حدة بين الإسلام والغرب في القرن التاسع عشر[4].

ولكن فكرة القومية ليست فكرة بسيطة ولا ذات وجه واحد أو صورة واحدة، فهي تارة تأخذ شكل الغلبة والوصول إلى السلطة، الشكل الذي أفضى في الغرب إلى الامبريالية. وطوراً تأخذ شكل الانشغال بالتراث والعادات والتقاليد، وهذا أكثر أشكال القومية انحطاطاً. وقد أدى في إيران إلى القومية الثقافية. وإذا استندت الدعوة القومية إلى الاستقلال في مواجهة الأجنبي، فإنها تؤدي في نهاياتها إلى

---

(1) منو تشهر محمدى، مصدر سابق، ص10.

(2) رضا داوري، **القومية والثورة**، ص33.

(3) المصدر نفسه، ص241.

(4) حميد عنايت، **الفكر السياسي في الإسلام المعاصر**، ترجمه إلى الفارسية: بهاء الدين خرمشاهي، ص198.

التحرر من سلطة الآخرين[1] وعلى الرغم، من أن أشكال القومية تتشابه في الظاهر، بل وفي الخواتيم أحياناً، إلا أن الفروقات الموجودة بينها لا تسمح بالتعامل معها جميعاً بشكلٍ واحد.

ولم تعرف إيران قومية الغلبة والسلطة، بل عرفت الصورتين الثانية والثالثة، مع رجحان كفة القومية المرتكزة على البعد الثقافي، الأمر الذي أشرنا إليه عند الحديث عن الحركة الدستورية. وفي هذا المبحث من دراستنا هذه، سوف نصرف اهتمامنا إلى الصورة الثالثة للقومية؛ أي القومية في مواجهة الخارج والقوى الخارجية. والجهة الممثلة لهذه النزعة هي الجبهة الوطنية، مع إشارة إلى توجه الشاه القومي الثقافي.

أ ـ القومية الإيرانية:

عرفت إيران القومية بوصفها أيديولوجيا، كما عرفتها بوصفها حركة تغييرية، وقد كانت فكرة القومية الإيرانية، عند عدد من السياسيين، تعبيراً عن السعي لنيل الاستقلال الوطني، والمطالبة بالحرية وسيادة القانون وسلطة المجلس النيابي، وباباً من أبواب انتقاد الوضع القائم في إيران على المستوى الاجتماعي، وشرب كأس الحسرة على ما بين إيران وغيرها من بلاد الأرض من تفاوت واختلاف[2].

وقد تجلت النزعة القومية في بداياتها بصورة الدعوة إلى الحداثة والعلمانية. ومن هنا، يقسم ملك الشعراء بهار المجتمع الإيراني في عصر الحركة الدستورية إلى فئتين:

ـ فئة حداثوية متعلمة غالباً، أفرادها متنورون ثوريون، دستوريون. وهم الأقلية في المجتمع الإيراني.

---

(1) المصدر نفسه، وأنظر أيضاً: داوري، **القومية والثورة**، ص 33 و73.

(2) حميد عنايت، مصدر سابق، ص 213.

ـ وفئة تمثل أكثرية أفرادها رجعيون، بحسب تعبيره.

وفي النهاية، وبعد الصراع بين الطرفين، تسلطت الأقلية على الأكثرية، وكانت الغلبة للحداثة على الرجعية[1].

وقد كان الهدف الأصلي للحداثويين فصل السلطة السياسية عن السلطة الدينية، وتوجيه سهام النقد للسلطة الحاكمة ورجال الدولة[2]. ولهذا لم يكن الشغل الشاغل لهذه الفئة التفاخر بتراث الأجداد، ولكن **رضا خان**، بعد الإنقلاب بنى سلطته على أمجاد الفرس قبل الإسلام، وتجاهل القيم والمظاهر الإسلامية المقبولة لأغلب الإيرانيين[3]، وتحول التجديد والقومية إلى أحط صورها؛ أي إلى القومية الثقافية.

ومنذ منتصف العام 1941، وكذلك منذ استقرار نظام **رضا خان** وبداية الدعم الأمريكي له، تجددت موجة الدعوة إلى إحياء تاريخ إيران قبل الإسلام، وسوف نعالج هذه العناوين في الفصول اللاحقة، وأما في هذا القسم من بحثنا، فسوف نركز اهتمامنا على الحركة الوطنية وبعض وجوه القومية الثقافية عند **رضا خان**.

تقدم أن القومية مولود من أب وأم هو الغرب الحديث، وأشرنا سابقاً إلى أن للقومية لوازم من أوضحها الدعوة إلى السيادة الوطنية[4]. وعلى الرغم من ولادة هذه النزعة في الغرب وفي أوروبا بالتحديد، إلاّ أن تردداتها انعكست في كثير من البلدان خارج حدود القارة الأوروبية. وبين القومية في أوروبا والقومية في الشرق وجوه من الاختلاف لافتة للنظر؛ وذلك أن القومية الأوروبية كانت قوة دافعة نحو التحرر من

---

(1) ملك الشعراء بهار، مصدر سابق، ج2، ص 9-10.

(2) المصدر نفسه، ص 3-12.

(3) المصدر نفسه، ص215.

(4) رضا داوري، القومية والثورة، ص45.

الإقطاع والمطالبة بالاستقلال الوطني، وقد أبدت درجة عالية من الديموقراطية لا يستهان بها. ولكن عندما انتقلت هذه النزعة إلى الشرق وبخاصة إلى العالم الإسلامي، اختُزِلت إلى عصبية الدم واللغة والأرض.

وفي إيران وبعد هزيمة الحركة الدستورية وقبض رضا خان على مقاليد السلطة، أخذت القومية شكلها الثقافي وعمل بعض «المتنورين» القوميين على تصفية التراث الإيراني من شوائب الفكر الإسلامي، بحسب زعمهم، وفضلوا العودة إلى إيران ما قبل الإسلام. بل عمل بعض القوميين الإيرانيين على رفع شعار «الفارسية الخالصة» رغبة بتخليص اللغة الفارسية من اللغات الأجنبية، وكان «الحظ الأوفر» في هذا المجال للغة العربية التي دخل كثير من مفرداتها إلى اللغة الفارسية. وقد أثار هذا الأمر حفيظة المدافعين عن التراث الإسلامي، بل أزعج أنصار الأدب الفارسي التقليدي. ولم تكن هذه الدعوة القومية، إلا قالباً وشكلاً ظاهرياً للقومية الأوروبية[1] ولم تكن عند هؤلاء القوميين رغبة أو تصوّر حقيقي للوصول إلى السلطة، ولم يكن يشغل بالهم مواجهة الاستعمار، بل كان أقصى همهم التغني بأمجاد الأجداد، والهيام بإمكان عودة ذلك المجد القديم. ولم يكن مآل هذه الأحلام الواهمة على أرض الواقع إلا السلطة البهلوية. وعلى الرغم من ظهور طبقة من المتنورين الإصلاحيين في أوساط البيروقراطية القاجارية، وانتقاداتهم التي كانوا يوجهونها إلى الدولة وقتذاك، إلاّ أن الانحراف عن أهداف الحركة الدستورية، وظهور ديكتاتورية رضا خان أدت بهذه الأصوات إلى الخمود وتحولها إلى القومية «الرجعية» التي تكتفي بأمجاد الأسلاف سلوى لها عن واقع مرير لا ينسجم مع طموحاتها ولا يليق بتطلعاتها[2].

---

(1) لمزيد من الاطلاع حول القومية الثقافية، انظر: رضا داوري، **القومية والثورة**، ص 201-216.

(2) Afsaneh Najmabadi, op.cit, P.211

ولقد كان استبداد رضا خان واعتداده القومي إيذاناً بولادة جيل جديد من القوميين يعتقدون أن سر تقدم الغرب يكمن في تطور مؤسساته السياسية[1]، وبالتالي يقتضي اللحاق به تأسيس دولة مركزية قوية تقوم على أساس ثقافة سياسية جديدة مقتبسة من الغرب المتقدم. ومن هنا، استندت دعوة رضا خان على ركيزتين، هما: الحداثة، والقومية[2]. وقد تجلت الحداثة والتجديد في سياسات رضا خان القائمة على تحديث التعليم والإدارة والقانون وفق الرؤية الغربية. ويبدو أن ما كان يفهمه من القومية هو «حب الوطن» والتعلق به لا السيادة الوطنية. ومن هنا، كان الوطني في إيران في تلك البرهة من تاريخها يعني: الرجل المعارض للتعصب الديني والإنسان الذي لا يؤمن بالخرافات [3].

وهكذا كان لهذا الشكل من القومية بعدان: بعد ظاهري موجب هو حب الوطن والتعلق به، وبعد سلبي يقضي بنفي اعتقادات الناس واستبدال العادات والتقاليد القديمة بأخرى مستوردة تحل محلها. وقد حظيت سياسة رضا خان في مواجهة علماء الحوزة ومحاربة التقاليد والقيم الإسلامية بتأييد كل من الاتحاد السوفياتي وبريطانيا[4]، وقد كان مدافعاً صريحاً بل ومؤيداً لكل من يهاجم الحوزة وعلماء الدين في منشوراته أو صحافته.

وبعبارة أخرى: كانت الحوزة وقتذاك مضطرة للمواجهة على جبهتين: الجبهة الداخلية ممثلة برضا خان، والجبهة الخارجية ممثلة بالاتحاد السوفياتي وبريطانيا. ولكل من هذه الأطراف مصالحها الخاصة

---

(1) Ibid, P.207

(2) انظر: محمد حسن رجبي، حياة الإمام الخميني من الولادة حتى الهجرة إلى باريس، ص35-108.

(3) ملك الشعراء بهار، مصدر سابق، ج2، ص72.

(4) المصدر نفسه، ص 86.

الأيديولوجية أو السياسية أو الاقتصادية. ومع هذه المواجهة، ومن غرائبها إعلان رضا خان منذ استلامه للسلطة عن ارتباطه بالحوزة والعلماء وطاعته لتوجيهاتهم[1]. محاولا إظهار نفسه بهذا المظهر، من خلال بعض المواقف التي تعطيه طابعاً دينياً، ومن ذلك أمره بإغلاق حانات الخمر، ومشاركته في بعض مراسم عزاء الإمام الحسين عليه السلام.

وعلى أي حال، فإن السمة الأهم لهذا الشكل من القومية، هو كونه صورة مقلوبة عن القومية الأوروبية. وذلك أن أبرز ما يميز القومية الأوروبية هو إعلاؤها لمفهوم السيادة الوطنية، واهتمامها بمقتضيات الديموقراطية[2]، ولكن عندما استوردنا هذا المفهوم واقتبسناه بشكلٍ سطحي، ضللنا في كيفية استخدامه، ولم نع أننا لم نقتبس مضمونه الأساس، فلم نعقل مفهوم «الوحدة الوطنية» كما عقلوه، ولم نعل «السيادة الوطنية» كما أعلوها. واكتفينا بسطح القومية الظاهر، وهو التغني بأمجاد الأجداد، وإذا تجاوزنا عداء رضا خان للحوزة والعلماء وما يحملون من فكرٍ ديني، فإن القومية كانت سلاحاً أيديولوجيا يتسلح به الشاه لتثبيت سلطته وتأكيد موقعه بوصفه الضامن الأساس للوحدة الوطنية في إيران[3].

ب ـ التجديد الثقافي

ولم يستطع رضا خان استبدال ثقافة المجتمع الإيراني بثقافة جديدة بالكامل، ولكنه على الرغم من ذلك استطاع إحداث ازدواجية ثقافية، أو على الأقل أوجد أرضيّتها المؤسسة لها، وذلك من خلال مجموعة من الإجراءات التي اعتمدها ومنها: أمره بنزع حجاب النساء،

---

(1) محمد حسن رجبي، مصدر سابق، ص27.

(2) رضا داوري، **القومية والثورة**، ص 49.

(3) محمد حسن رجبي، مصدر سابق، ص 158.

اعتداؤه على الحوزة وعلماء الدين، إحياؤه لتاريخ إيران ما قبل الإسلام، تأسيسه لنظام قضائي جديد مستقل عن المحاكم الشرعية التقليدية، تأسيسه لنظام تعليمي جديد، إقراره لقوانين جديدة، إقراره للمركزية السياسية، اعتماده نظام التجنيد الإلزامي. وغير ذلك من الإجراءات التي كانت تهدف في روحها إلى مواجهة الحوزة والمؤسسة الدينية، ومن جهة مصدرها كانت مستوحاة من تجربة أتاتورك في تركيا[1].

وعلى الرغم من التظاهر الديني الذي كان يقتضي من **رضا خان** بعض المواقف والإجراءات التي تخدم تأكيد هذا الظاهر، إلاّ أنه، وبمقتضى واقعه وباطن ما يحمله من أفكار، كان يتصرف بعكس هذا الظاهر في كثير من الحالات؛ ولذلك، وعلى حد تعبير ملك الشعراء بهار: «**كان على يقين من أن أعدى أعدائه هم رجال الدين والسياسيين التقليديين. وما دام هؤلاء أحياء ولهم نفوذهم على الشعب الإيراني، فلن يتحول إلى الحاكم المطلق لإيران**»[2].

وبينما يتظاهر **رضا خان** ببعض مقتضيات التدين، مثل إحياء بعض ليالي العبادة والمشاركة في مراسم العزاء، إلاّ أن حماته الأجانب كانوا يرون فيه «**رمز الإصلاح والتجديد، والمحارب الأبرز للخرافات، والمؤسس لنهضة إيران الحديثة**»، وكانوا يرون أنه «**يواجه عدواً أساسياً هو رجال الدين والعشائر المتوحشة**». ولطالما رددت أبواقه الإعلامية في الصحافة الإيرانية هذه المعزوفات، ورأت فيه رمز النهضة الوطنية، وأن العلماء والعشائر من أهم السدود في وجه مسيرة الإصلاح الذي يبتغيه[3]. ولذلك أُطلِق لقب الرجعيين على السيد

---

(1) A. Najmabadi, op.cit, P.208.209

(2) ملك الشعراء بهار، مصدر سابق، ج2، ص96.

(3) المصدر نفسه، ص96-97.

«مدّرس» وغيره من أنصار الحركة الدستورية[1].

وقد اعتمد رضا خان لتبرير انقلابه على بعض الرؤى التي كان يدعي تبنيها، على مجموعة من الشعارات، منها: إحساسه بالوطنية وحبه لإيران، ومواجهة الظلم الخارجي الذي يلحقه الأجانب بإيران والإيرانيين، وكذلك عدم أهلية السياسيين الإيرانيين للقيام بأعباء إدارة البلاد؛ ولذلك فإنه استعان بالله وبالروح الوطنية لتحمل أعباء المسؤولية، ولو من خلال انقلاب عسكري مدعوم من الخارج[2].

لقد اكتفى في مقام العمل بترديد هذه الشعارات، وربما حولها إلى أناشيد قومية يفخر فيها بالمجد التليد لفارس. ومن المفارقات أنه على رغم ادعائه الافتخار بأمجاد الأجداد، إلا أنه كان يبدي انهزاماً وذلاً غريباً تجاه كل ما هو أجنبي، وكان ذلك بادياً في روحه وفكره بل وعمله. ولم يكن تفاخره بأمجاد الأجداد إلا تخديراً وغلافاً يغطي به ذوبانه في الغرب، في محاولة يائسة منه لتجديد عظمة إيران على قاعدة التقليد للجهة التي يذوب فيها.

نعم حاول رضا خان التغيير أو الإصلاح كما يدعي، ولكنه وضع نصب عينيه أهدافاً تنطلق من روح القومية السطحية التي كان يحملها وعلى رأسها أمور منها: إصلاح اللغة الفارسية بتطهيرها من الكلمات العربية والإسلامية «الدخيلة». والأمر الثاني الذي قام به هو بناء الجيش. وفي هذا المجال، وتحت شعار الوطنية والإيرانية، أزال من طريقه كل من كان يعتقد أنه معارض له أو مخالف لسياساته، فحل قوى الشرطة، وأعاد تنظيم الجيش تحت إمرته في وزارة الحرب. ولأجل تحقيق هذا

(1) المصدر نفسه، ص 391.

(2) من بيان رضا خان لتبرير قيامه بالانقلاب، انظر: المصدر نفسه، ج1، ص185-188.

الأمر أو بحجته، بدأ يتدخل في كل صغيرة وكبيرة من شؤون إيران، حتى اعترض عليه مجلس الشورى الوطني[1]، فحمل على معارضيه واتهمهم بالعمالة للأجنبي في خطاب له وادعى أن الأسباب التي دعته إلى حل قوات الشرطة هي أسباب وطنية[2]، وأضاف: «**بالنسبة لي إيران هي المقدسة . . . وأنا مستعد للتنحي من أجلها إذا كان ذلك من مصلحتها**»[3]. ولكنه بدل التنحي الذي كان يلوّح به سعى لاكتساب المزيد من الصلاحيات لتثبيت سلطته وتقوية أركان استبداده.

وعندما وصل رضا خان إلى منصب رئاسة الوزراء تابع مسيرته وفق الخطة نفسها في إصلاح الجيش وإعادة بنائه، وقدم ذلك بشكلٍ رسمي إلى المجلس النيابي عند طلبه نيل الثقة لحكومته[4]، وطلب أنْ يجمع لنفسه ثلاثة مناصب في آنٍ واحد، هي: رئاسة الحكومة، ووزارة الحرب (الدفاع)، وقيادة الجيش. وبعدما تحقق له ما أراد، أعلن في المجلس نفسه، أن المرحلة الأولى من مسيرة التقدم والتحديث قد اكتملت، ولا بد من الانطلاق إلى المرحلة الثانية. ولم تكن المرحلة الأولى باعتقاده إلا تحقيق الأمن الوطني وحفظه، وأما المرحلة الثانية، فهي: «**ضرورة البدء بإصلاح الاقتصاد الوطني، وشق الطرقات، ونشر المعارف وترويج مكارم الأخلاق**»[5]، ومن هذا الشعار، انطلقت كل سياسات التجديد أو شبه التجديد التي اعتمدها وأخذت بعداً ثقافياً عميقاً، وأدت إلى ردات فعل معاكسة.

---

(1) ملك الشعراء بهار، مصدر سابق، ج1، ص 228-234.

(2) المصدر نفسه، ص235.

(3) المصدر نفسه، ص237.

(4) المصدر نفسه، ج2، ص81.

(5) المصدر نفسه، ص209.

ج ـ الإسلام والقومية

لكن، لم يكن الميدان خالياً **لرضا خان** لتحقيق مآربه جميعاً؛ وبخاصة ما يتعلق منها بتغيير البنى الاجتماعية والتركيبة الثقافية للمجتمع الإيراني. فقد كان يقف في وجهه تيار ناشط على الرغم من كونه أقلية في مجلس الشورى الوطني (الدورة الخامسة)، وكان زعيم هذا التيار ورأسه المدبر **آية الله مدرس**، الذي كان يبدي هو ومن يمثلهم تمسكاً بالقيم الإسلامية وأحكام الشرع، ويعارض كل ما يستوحي منه المخالفة للشرع ولقيم الشريعة، لكن الإعلام كان سلاحاً ماضياً في وجهه، حيث راحت الأبواق الإعلامية للشاه وأعوانه تشن حملات السخرية من فكره. ومن ذلك هذا النص الذي أوردته صحيفة «إيران» الناطقة باسم حزب «التجدد»: **«عفواً، إن إيران سوف تخرج من الوضع الذي تريدون لها أن تبقى عليه. أمثالكم لا يليقون بدولة متقدمة. ولن تستطيع الدولة المتقدمة الراقية تحمل حكومتكم، وسوف تضيق الحياة عليكم كلما ازداد عدد طلاب المدارس، سوف لن يسمح لكم الجيل الجديد بمتابعة خداعكم لعامة الشعب»**[1].

بلى، إن هذه التهديدات وهذا التهويل هو الإطار العام للإصلاح الثقافي المبتغى الذي تتمثل باستبدال المحاكم الشرعية بالعدلية (المحاكم المدنية)، واستبدال الكتَّاب والمدارس القديمة والحوزة العلمية، بالمدرسة والجامعة، (على أن مضمون هذا التطور لم يكن معاديا لشكل المؤسسات القديمة وإنما لمضمونها وقيمها أيضا)، ولم يقتصر التغيير على هذه المؤسسات بل تعداه إلى الخيارات الشخصية أيضاً من خلال الإلزام باستبدال اللباس الوطني والتقليدي بالملابس الغربية، وإجبار النساء على التخلي عن الحجاب.

---

(1) ملك الشعراء بهار، مصدر سابق، ص127.

ومن الطبيعي أن يحتاج هذا البرنامج «السياسي» إلى وسائل تنفيذ، فكانت الوسيلة المثلى هي التأسيس لديكتاتورية رضا خان إذ ما إن قبض على مقاليد السلطة حتى بدأ باصطياد المعارضين واحداً بعد آخر؛ حيث تحول الشاه إلى ما يشبه أسد جائع، كل من يقف في وجهه يجد نفسه بين خيارين لا ثالث لهما، إما الابتعاد والتنحي أو «قراءة الفاتحة عن روحه»[1].

وما أن دخلت القومية إلى ساحة العراك الثقافي مع الشاه رضا خان حتى اشتعل الجدل الأيديولوجي بين دعاة التفاخر بأمجاد إيران قبل الإسلام وبين المتدينين. وما زال هذا الصراع مفتوحاً حتى عصرنا. وكان محور الجدل والصراع وأساسه التناقض بين القومية (بوصفها مجموعة من القواعد المرتبطة بمصالح آنية لفريق سياسي محدد)، وبين الإسلام (بوصفه رسالة خالدة عالمية لا تميز بين إنسانٍ وآخر إلا بما كسبت يمينه من تقوى)[2]. وعلى حد تعبير حميد عنايت وفق هذا التشخيص للصراع: إن الإسلام والقومية أية قومية كانت، طرفا نزاع يصعب التصالح بينهما، ولكن القومية الإيرانية بنسختها التي اعتمدت في إيران في تلك الفترة، تتأكد فيها هذه الخصوصية أكثر من غيرها من نسخ الفكر القومي[3].

وقد برز في ميدان المواجهة جماعة من «المتنورين» يدورون في غير فلك رضا خان يضمرون كل عداء للدين كائناً ما كان تحت عنوان محاربة الخرافات وإحياء المآثر القومية[4]، ورفع بعض هؤلاء شعار

(1) ملك الشعراء بهار، مصدر سابق، ج2، ص85.

(2) حميد عنايت، مصدر سابق، ص 109-204.

(3) المصدر نفسه، ص219.

(4) رضا داوري، مصدر سابق، ص12.

الإصلاح الديني، بإدخال عناصر غير دينية عليه وإخراج ما لا يتناسب والعصر منه حتى لو كان ركناً من أركانه.

ومن هؤلاء **أحمد كسروي** الذي استورد مع من استوردَ بعض ما أنتجه تنويريو أوروبا ليخلطه ببعض أفكار المذهب الوهابي ويؤلف منه ديناً جديداً أسماه «پاكديني» (أي الدين الطاهر، أو التطهير الديني). وعلى الرغم، من عدم أهمية أفكار **أحمد كسروي** بحد ذاتها، إلا أنها مؤشر خطير يدل على بزوغ جماعة من دعاة التجديد الديني بنظرة سطحية إلى الدين لا تجاوز قشوره[1]، وقد كان انتشار هذه الأفكار ورواجها خطراً حقيقياً يهدد الإسلام، كما كان أرضية صالحة لقبول كل ما يأتي من الغرب مهما كان لونه وشكله. وما كتاب «كشف الأسرار» للإمام **الخميني**، إلا حلقة من حلقات المواجهة والصراع مع هذه النزعة.

وحيث إن القومية الإيرانية لم تكن على صلة بالدين، بل كانت على النقيض منه، وتؤدي في مآلاتها الأخيرة إلى تضييق ساحة الوجود عليه بل إلى خنقه، كان معيار التدين في تلك الفترة هو مواجهة القومية[2]. غاية الأمر أن هذا الصراع لم يكن علنيا ومباشرا، نتيجة الظروف والأوضاع التي كانت حاكمة في ظل ديكتاتورية **رضا خان**. وعندما اتسعت آفاق الحرية رأى الإسلاميون أنفسهم في مواجهة الاستعمار الأجنبي، فآثروا تأجيل المنازلة والتزام الهدنة، حتى تسمح الظروف بالمواجهة والنزال. وبعبارة أخرى: أولوية الصراع مع الأجنبي جعلت العلماء والمفكرين يرجحون التضامن ولو الموقت مع دعاة القومية الفارسية ومواجهة الاستعمار مع بني جلدتهم[3]. ولكن تجربة تأميم النفط وما أحاط بها، لم تترك مجالاً للسكوت، فكان لا بد من

(1) المصدر نفسه، ص 1718.

(2) حميد عنايت، مصدر سابق، ص215.

(3) المصدر نفسه، ص213.

التصريح بأن القومية بدعة يراد بها ضرب وحدة المسلمين في أقطار العالم الإسلامي.

د ـ التيار الوطني

على الرغم من كل الشعارات التي كان رضا خان يعد نفسه ملزماً بتطبيقها، إلا أنه في مقام العمل والتنفيذ كان يحيد عن كثير من مرامي شعاراته ومحتوى أهدافها الأساس، مثلاً: كانت الحرية وحفظ الدستور واحترامه، وسيادة القانون، وتقديس الدستور ومتابعة الحركة الدستورية وأهدافها، وما شابه من شعارات براقة، كانت جميعاً خبزه اليومي ونشيده الوطني[1]، إلا أن عالم التغني بالشعارات شيء وعالم التطبيق والتنفيذ شيء آخر.

وبعد عصر رضا خان أخذت القومية بعداً جديداً، وتجلت في تيار وطني يعتبر القومية وسيلة ناجحة لمواجهة الاستعمار، وإطاراً صالحاً لحركة تدور حول محور الدستور وشعارات الحركة الدستورية. وقد راجت هذه النزعة بين أفراد الطبقة الوسطى في المدن من المتعلمين والموظفين وقادة الجيش وغيرهم من هذه الطبقات الاجتماعية[2]. ولم يكن عامة الناس مهتمين بهذا التيار، أو منضوين تحت لوائه، إلا عندما تطفو على السطح قضية وطنية كبرى (مثل: تأميم صناعة النفط)؛ حيث كانت أكثرية الشعب وبخاصة العامة تسير في ركاب العلماء معلنة الطاعة لهم[3].

---

(1) انظر: ملك الشعراء بهار، مصدر سابق، ج1، ص269-270.

(2) A. Najmabadi, op.cit, p.211.

(3) حميد عنايت، مصدر سابق، ص205-206.

ولا يمكننا أن نتهم الفكرة القومية بأنها كانت كلها شراً عندما غزت العالم الثالث من أوروبا والغرب، وذلك لأنها في بعض نسخها كانت ممزوجة بدعوة التحرر والديمقراطية، ونالت كثير من الشعوب استقلالها تحت راية الوطنية والقومية، إلا أن الاستقلال لم يحل مشاكل الأمم المستقلة سياسياً؛ لأن الاستقلال السياسي شكل ظاهري لا بد من أن يشفع باستقلال على مستوى الفكر والأخلاق والقيم والتربية. نعم لقد انتهت بالحرب العالمية الثانية وبعدها مرحلة الاستعمار المباشر، ونالت أكثر البلدان استقلالها السياسي، ولكن الشعوب التي كانت تئن من بعض الأزمات الاجتماعية لم يسكن أنينها بالاستقلال السياسي وحده.

ولقد كان الهم الأكبر للقوميين الإيرانيين رفع التخلف الذي كان يضرب أركان المجتمع الإيراني، ولم يحرك الاستقلال السياسي عجلات قطار هذا المجتمع المتخلف نحو التقدم، بل بقي التخلف الاقتصادي سبباً من أسباب الحاجة إلى الغرب، وتحول الاستقلال إلى اسم بلا مسمى. في ظل هذه الأجواء، سعى «المتنورون» الوطنيون نحو الديموقراطية للخلاص من استبداد الحكومات المتعاقبة. وعلى هذا الأساس، كان يعتقد كثير من هؤلاء المتنورين أن الديموقراطية نتيجة حتمية للمطالبة بالاستقلال[1]، إذا كانت هذه المطالبة مدعومة بتعبئة الأمة ليتحول الاستقلال إلى هدف وطني شامل.

وعلى أساس هذه الرؤية التاريخية دخل **مصدق** ميدان العمل السياسي رافعاً شعار الديموقراطية والحكم البرلماني. وحدد للمواجهة إطاراً واضحاً لا تحيد عنه، ألا وهو دستور الحركة الدستورية، هكذا انطلق وبقي وفياً لهذه المطالب إلى آخر لحظة. ومن هنا، فقد جمعت

---

(1) حميد عنايت، مصدر سابق، ص 219-220.

قومية مصدق صفتين، هما: التحرر ومواجهة الاستبداد[1]. وقد بقي هذا النمط من التفكير منتشراً في بعض الأوساط السياسية طوال عهد رضا خان، ولكنه لم يترك أثراً يذكر، بل تحول شعار المطالبة بالديموقراطية والتحرر إلى شعار لفظي مقلد للغرب، من دون الالتفات إلى مبادئ الديمقراطية وأسسها الفكرية والثقافية. وقد كانت حركة «تأميم صناعة النفط» فرصة مناسبة لمصدق لاختبار قدرة القومية على مواجهة الاستعمار الخارجي، مستفيداً من الموجة العاطفية المقارنة لهذه الحركة، للوصول إلى هدفه الذي تبناه منذ انطلاقه في العمل السياسي وهو تحقيق الديموقراطية. ولكن بما أن القومية لها لوازم لم تكن موجودة في وعي عامة الناس، الذين يتحركون عادة من أجل هدفٍ محدد، لم تكن الوقائع الخارجية على مستوى طموحات مصدق والجبهة الوطنية التي كان يقودها.

وتكشف كل الخطابات والتصريحات التي كانت تصدر عن مصدق والجبهة الوطنية، وبخاصة افتتاحيات صحيفة «باختر إمروز» (الشرق اليوم) التي كانت منبر الجبهة الوطنية، تكشف عن أن مصدق كان معتقداً مؤمناً بالديموقراطية، وكان يرى نفسه مثلاً للأمة ومكلفاً بتحقيق ما تريده. ولذلك كانت افتتاحيات الصحيفة المذكورة تعتبره مع الجبهة الوطنية مظهرا للدفاع عن الحقوق العامة ومواجهة الظلم[2]. بل إن النواة المركزية لهذه الجبهة التي كانت تتألف من 19 عضواً تشكلت للاعتراض على عدم نزاهة وحرية انتخابات المجلس النيابي في دورته السادسة عشرة، حيث اعتصم هؤلاء في البلاط مطالبين بحرية الانتخابات،

---

(1) خطاب مصدق، في المجلس النيابي (الدورة الخامسة) عند مناقشة سلطنة رضا خان. انظر: ملك الشعراء بهار، مصدر سابق، ج2، ص348-355.

(2) افتتاحية «الدكتور مصدق يتحدث بلسان الأمة المحرومة، صحيفة باختر امروز، 10دي 1949، ص1.

وبعدما تشكلت الجبهة الوطنية عام 1949 جعلت أهم بنود برنامجها السياسي: حرية الانتخابات، تطبيق الدستور، حرية الصحافة، ومواجهة الحكم العسكري[1].

لقد كانت نظرة مصدق والجبهة الوطنية إلى المجتمع الإيراني سطحية؛ ذلك أنهم بنوا برنامجهم السياسي على مصادر مستوحاة من ظاهر الحال؛ في حين أن المقارنة بين المجتمع الغربي والمجتمع الإيراني، تكشف عن وجود تخلف هنا وتقدم هناك، واستبداد هنا وديموقراطية هناك، فاعتقدوا أن ديموقراطية الغرب هي سبب تقدمه. والحل لرفع تخلف المجتمع الإيراني واللحاق بالغرب المتقدم هو نشر الديموقراطية في إيران، وأي حل آخر غيره سوف يزيد الواقع السيء سوءاً. ومن هنا، رفعوا شعار حكم الشعب لنفسه، والدعوة إلى مشاركة الأمة في الانتخابات التي هي أكثر حقوق الأمم قداسة[2].

ومن هنا يصرح الدكتور مصدق في كلمته في المجلس الخامس خلال جلسة التصويت على ملكية الشاه رضا خان قائلاً:

«نحن أيضاً وضعنا أنفسنا في دائرة الدول المتقدمة وندعي أننا تجاوزنا أوان الاستبداد والرجعية، نحن نملك دستوراً ولدينا ملك، ولدينا رئيس وزراء، ولكن الشاه عندنا معفى من كل مسؤولية بموجب المادة 45 من الدستور . . .»[3].

وبعبارةٍ أخرى، يعتقد مصدق والجبهة الوطنية أن الحل الوحيد لتخلف المجتمع الإيراني، هو حل سياسي سلمي يعيد الأمور إلى نصابها من خلال التسليم بالدستور الذي نادت به الحركة الدستورية.

---

(1) حسن آيت، دروس من تاريخ إيران السياسي، ص162-163.

(2) انظر: صحيفة باختر امروز، 10 دي 1328، ص1 و4 (1949).

(3) ملك الشعراء بهار، مصدر سابق، ج2، ص352.

ومن هنا، كان يصر دائماً على الحديث عن الحرية، ودستور الحركة الدستورية. وتتحدث افتتاحية «باختر امروز» بعد تشكيل حكومة ساعِد في العام 1949 عن تقدم إيران وتكاملها وتكتب بخط عريض عنوانها الآتي:

«أنا لا أدري متى تخرج هذه الدولة الملعونة من الأزمة؟ وهل سنكون آخر الأمم التي تكسر أطواق الأسر وقيوده؟ هل سنحصل على الحرية في القرون المقبلة؟ وأما اليوم فهو وقت تقدم أهل ماليزيا وسيام والصومال؟ ألم يأن لسفينة المجتمع الإيراني أن تخرج من بحر المصائب والأزمات إلى ساحل الأمان لترفل بأثواب السعادة والحرية»[1].

نعم لقد ظلت الجبهة الوطنية تتجرع حسرة المقارنة بين إيران رمز التخلف والقرون الوسطى، وأميركا رمز القرن العشرين[2]، وكان من المؤسف بالنسبة إليها أن يخرج المرء من القرون الوسطى، ويدخل في العصرالحديث بمجرد أن يجتاز البحر الأبيض المتوسط من ضفته الشرقية إلى ضفته الغربية، وكم كانت تتمنى لو يأتي ذلك اليوم الذي تردم فيه هذه الهوة الحضارية. نعم، مجتمعنا يحتاج إلى الإصلاح ولكن على يد من ومن أين يبدأ الإصلاح؟ الإصلاح يبدأ من **«أعلى حضرت»** (لقب تعظيمي للشاه)، لأن الشاه بيده مقدرات البلاد والعباد بحسب الدستور[3].

إذاً، علقت الجبهة الوطنية آمالها على الشاه للإصلاح؛ لأنها رأت فيه مظهراً من مظاهر الحضارة والثقافة الإيرانية، واعتقدت أن أميركا ذلك البلد المتقدم مستعد للمساعدة في هذا المجال وحاضر للتضحية في

---

(1) صحيفة باختر امروز، 25 دي، 1328، ص1.

(2) المصدر نفسه، 12 دي، 1328، ص 1 و 3.

(3) المصدر نفسه.

سبيل الأمم المختلفة. ومن هنا، رأت في زيارة الشاه إليها والتعرف على حضارتها وآثارها فرصة مناسبة لتعلمه أصول الديموقراطية، ودروس احترام حرية الأمة وحقوقها العامة[1].

وهنا تكمن مشكلة الجبهة الوطنية؛ أي في سطحية نظرتها إلى الأمور واقتباسها وتقليدها للغرب. مثلاً: كانت تدعو الشاه لأن يكون ملكاً لا حاكما؛ وذلك لأن الملك في بريطانيا يملك بحكم الدستور ولا يحكم ولا يمارس السلطة بشكلٍ فعلي[2]. ومن هنا، فإن معارضة مصدق للشاه لم تكن معارضة جذرية ترفض أصل وجوده والملكية، وإنما كانت معارضة لعدم التزامه بدستور المشروطة؛ ولذلك كانت الجبهة ترى أن أزمة إيران لا تحتاج إلى عمل جراحي أو إلى ثورة، بل يمكن الوصول إلى الحل من داخل النظام الملكي، فيكفي أن يريد الشاه ويرفع منسوب الحرية، ويقدم الحرية والديمقراطية هدية للأمة.

ولتحض الجبهة الوطنية الشاه على هذا الكرم كانت تشير في خطابها السياسي إلى عواقب الاستبداد، وعدم وجود الديموقراطية في المجتمعات، والخطر الذي كانت تخيفه منه هو الشيوعية والاشتراكية؛ ولذلك كانت تدعوه إلى الإصلاح وفتح أبواب الحرية للناس لسد الطريق على الشيوعية، فإن الأمم الحرة لا تختار التطرف[3].

هـ ـ الإسلام والوطنية

يضاف إلى سطحية الجبهة الوطنية، وعدم دقتها في اختيار الطريقة الأسلم للإصلاح؛ منسوب العلمانية العالي في أفكارها. وهذه هي نقطة

---

(1) المصدر نفسه، 12دي، 1949، ص1.

(2) جامي، **الماضي مصباح الطريق إلى المستقبل**، نقلاً عن: حسن آيتي، مصدر سابق، ص 280.

(3) صحيفة باختر امروز، 13 دي، 1328، ص 1 و 3.

الافتراق الثانية بينها وبين الإسلاميين. ولم تكن الجبهة في هذا البعد تختلف عن غيرها من الحركات القومية، وقد غفل منظروها عن أن المواءمة بين الإيمان الفردي والتشيع وبين الدعوة إلى العلمانية أمر صعب، بل مستحيل. فالعلمانية الشاملة تقتضي أن يكون الشعب مصدر السلطات ومصدر القوانين، وهذا لا يتفق مع التدين، والإيمان بأن الدين هو مصدر التشريع ولو في الكليات والقواعد العامة على الأقل.

وتمتد جذور الدعوة القومية في بعدها القانوني، ودعوتها إلى كون الشعب مصدر القوانين، ودعوتها إلى مواجهة الاستعمار وسلطة الأجنبي، تمتد جذور هذه الأفكار وغيرها من خصائص القومية إلى الإيمان بالإنسانونية (Humanism)[1]. ومن هنا، يصعب على أي متدين الإيمان بمبادىء القومية على جميع المستويات. ومن أجل هذه الإشكالية لم يستطع لا دعاة القومية ولا التيار الوطني اكتساب التأييد الشامل من جميع أو غالبية المجتمع الإيراني[2]. ومن هذه الناحية؛ أي الإيمان بالديموقراطية حتى على مستوى التشريع والقوانين، لم يكن بين **مصدق** والجبهة الوطنية وبين التيارات القومية المتطرفة فرق كبير؛ فهو، على الرغم من نزاهته، تربى على مبادىء القومية، ويرى في الشاه رمزاً للوحدة الوطنية ومظهراً للاستقلال الوطني[3].

وقد التقى الإسلاميون مع الجبهة الوطنية في بعض محطات النضال الوطني، وكان **للشيخ الكاشاني** دورٌ كبير في قضية تأميم النفط، ولكن عندما تصل المسيرة إلى مفترق الاختيار بين الدين وغيره لا بد من سير كل شخص في طريقه الخاص به[4]، ولذلك سارت الأغلبية

(1) رضا داوري، **القومية والثورة**، ص 59.
(2) منوتشهر محمدي، مصدر سابق، ص 104-105.
(3) محمد حسن رجبي، مصدر سابق، ص 158-159.
(4) رضا داوري، **القومية والثورة**، ص60.

الإيرانيين مع الجبهة الوطنية في مواجهتها للاستعمار البريطاني وبعد أن انتهت هذه المرحلة لم يعد مصدق يحظى بدعمٍ شعبي كبير.

ولكن الجبهة الوطنية لم تكن قومية إلى حدٍ عميق، وإنما اكتفت من القومية بظاهرها، وأخذت منها بُعد مواجهة الاستعمار الخارجي، وقد ائتلف أنصارها حول محور تأميم النفط. وبعبارةٍ أخرى، لم تكن سوى حركة سياسية ذات أبعاد اقتصادية وليست حركة فكرية؛ ولذلك تركت أثراً بحدود أهدافها. من هنا، واجهت الجبهة أزمة وجودية بعدما فقدت الهدف الذي من أجله وجدت. وتتمثل أزمتها بحصارها من جهتين: فلا السيادة الوطنية والديموقراطية بالمعنى الغربي، ولا الشاه مستعد للتنازل عن سلطته لمصلحة الأمة والقبول بما تختاره.

وبناءً على ذلك، فإن انقلاب العام 1953 عجل في أَجَل الحركة الوطنية ليس أكثر، ولو لم يحصل الانقلاب لكانت انتهت ذاتياً أو على يد المجتمع الإيراني لفقدانها المقومات الفكرية التي تسمح لها بالبقاء والاستمرار؛ وذلك لأن القومية مهما كانت لا يمكن أن تهضم في الإسلام. وهذا التعارض بين الإسلام والقومية لم يسمح لها في يوم من الأيام أن تكون فكرة مقبولة من عامة الناس[1]، بل كانت الغالبية العظمى منهم تميل إلى جانب المتدينين عند الإحساس بالمنافسة بينهم وبين القوميين، بل إن من اللوازم الضرورية لقبول فكرة القومية ولو بنسختها القليلة الحدة، الديموقراطية والليبرالية وغيرها من المقدمات. ولم يكن أي من هذه المقدمات متوفراً في ثقافة المجتمع الإيراني وقتذاك، وعندما تضامنت غالبية الإيرانيين مع الجبهة الوطنية لم يكن ذلك استجابة لطلبها ولا مطالبة بالديموقراطية أو الليبرالية، وإنما كان ذلك بفضل الدعم الذي

---

(1) حميد عنايت، مصدر سابق، ص 205-206 و 215.

نالته من العلماء وعلى رأسهم **آية الله كاشاني**، والمبرر لهذا الدعم هو العداء المشترك للاستعمار وتلبية نداء واجب الجهاد.

ولم تستطع الجبهة الوطنية رسم أفق لنظام سياسي جديد مبني على فكرٍ واضح المعالم، وإنما سعت إلى المواجهة معتمدة على الرأي العام العالمي[1] مستفيدة من الدعم الأميركي[2]، وكانت حركتها وأهدافها مقيدة بحدود الدستور ولم تكن حركة تغيير ثورية، وأهم امتياز يمكن أن يسجل لها تخفيفها من حدة الاستبداد وإعادتها إلى الدستور حظاً ولو قليلاً من الاحترام.

وهكذا، فإن التيار الوطني والقومي الحامل لمعنى الديموقراطية والحرية، تنامى بعد عصر رضا **خان** ولكنه اضمحل وتلاشى إثر انقلاب العام 1953، ويمكن اعتبار ظهور **مصدق** وذهابه مؤشرين لبداية هذا التيار ولزواله[3]، وبعد **مصدق** تحولت الجبهة الوطنية إلى اسم من التاريخ، وقد حاول بعض الأعضاء الأكثر تديناً فيها تأسيس تشكيل جديد بدءاً من عام 1961 عرف باسم **«حركة تحرير إيران»** سوف نتحدث عنه لاحقاً.

ويقضي التأمل في تجربة الجبهة الوطنية، بأن وراء فشل هذه التجربة وعدم قدرتها على الاستمرار مجموعة من الأسباب أهمها: صعوبة التوفيق بين القومية والإسلام، والسبب الأهم هو أن هذه الفكرة مستوردة، أريد تطبيقها كما هي في بلد المنشأ، مع إدخال بعض التعديلات الطفيفة عليها. وقد غفل مستوردو هذه الفكرة عن أن الفكر ليس ثوباً وإنما هو نمط حياة يحتاج إلى مبادىء وأرضية مناسبة كي يستقر فيها.

بل لو أن الظروف الثقافية كانت مؤاتية للجبهة الوطنية، لما أمكن

(1) صحيفة باختر امروز، 27 مرداد، 1949، ص 1.

(2) المصدر نفسه، 13 دي، 1328، ص1.

(3) صادق زيبا كلام، مصدر سابق، ص 80-81.

لها أن تستمر لجهة الظرف الزمني الذي نشأت فيه. فالموقع الجغرافي لإيران يجعلها تتأثر بالخارج ولكنه يدعوها إلى مقاومة نفوذه؛ ولذلك كانت لمقاومة التدخل الأجنبي مبرراتها الأقوى ودوافعها الأشد. ويعتقد بعض الباحثين أن موقع إيران الجغرافي والتهديد الخارجي الذي تتعرض له لم يسمحا بالاستفادة من المصالح المترتبة على قوة أوروبا، ولا بالاستفادة من تجربة الحركات الوطنية لتوحيد المجتمع الإيراني المتنوع[1].

أضف إلى ذلك أن ليبرالية مصدق المعتدلة التي لم تحمل هدفاً اجتماعياً واضحاً، ولا أيديولوجية مرسمة الحدود والمعالم، ما كان لها في تلك الفترة من الزمن أن تثبت في مواجهة الأيديولوجيات الناشئة المبنية على أسس نظرية قوية. فقد كان حزب تودة الخصم الأبرز للجبهة الوطنية يحظى بدعم الاتحاد السوفياتي نظرياً وأيديولوجياً، وبدعم أميركا لمصالح اقتصادية خاصة به. ومن هنا، توقع بعضهم أن هذا الحزب لا يمكنه الوصول إلى السلطة في المجتمع الإيراني، ولكن حكومة الجبهة الوطنية سوف تتحول إلى حكومة فاشية لمواجهة خصمها وكبح حركته[2].

وصفوة القول في ختام الحديث عن القومية والتيار الوطني، أن هذا التيار ما كان ليستمر طويلاً في الساحة السياسية الإيرانية؛ وذلك لعدم وجود أجواء ثقافية واجتماعية تساعد على نمو بذرته. وأهم خصائصه المضعِّفة له وخصائص البيئة المعيقة، ما يأتي:

1 ـ كون الفكرة القومية مستوردة، غير نابعة من وجدان المجتمع الإيراني وضمير أفراده.

---

(1) هامش 3، ص135.

(2) خليل ملكي، مجلة العلم والحياة؛ نقلاً عن: حسن آيت، مصدر سابق، ص278-279.

2 ـ ظهرت القومية الأوروبية في بيئة مسبوقة بإصلاحات اجتماعية واقتصادية أدت إلى نهضة شاملة، الأمر الذي لم يكن موجوداً في المجتمع الإيراني.

3 ـ سعى زعماء التيار القومي والوطني إلى إصلاح الدولة من داخلها. وضمن أطرها التي تضيق عن هذه الإصلاحات، وهذا المستوى من الإصلاح المطلوب يبدأ عادة من القاعدة ولا يهدى بقرار من أعلى الهرم[1].

المبحث الثالث: الماركسية وحزب تودة

لقد كان للماركسية ـ اللينينية بوصفها تياراً فكرياً، دوراً في ساحة الصراع السياسي في إيران. ويعود الفضل في نشأة هذا التيار وانتشاره إلى هزيمة التيارات العلمانية والليبرالية الأخرى، وإلى الاستبداد والظلم المسيطر على المجتمع الإيراني؛ حيث تدعو هذه الأمور إلى تبني حلول جذرية لتغيير الوضع القائم على المستوى السياسي والاقتصادي. وقد وقع اختيار مجموعة من الشباب الملتهب حماسة على الماركسية ـ اللينينية كخيارٍ بديل عن العلمانية والليبرالية الغربية وعن القومية الثقافية لرضا خان.

أ ـ النشأة والتاريخ

لقد دعا انتصار الثورة البلشفية في روسيا بعض الطلاب الذين تلقوا تعليمهم في أوروبا، أو المطلعين على ما كان يجري فيها، دعاهم إلى تأسيس بعض الحركات اليسارية السياسية كإطار لحل مشكلات المجتمع الإيراني[2] حيث إن الحزب الاشتراكي تأسس في وقتٍ قريبٍ جداً من

---

(1) صادق زيبا كلام، مصدر سابق، ص 83.

(2) منوتشهر محمدي، مصدر سابق، ص 77.

تشكيل الاتحاد السوفياتي، وتشكلت الهيئة التأسيسية وانضوى عدد من الأفراد تحت لواء تأييده[1].

ويشير ملك الشعراء بهار إلى تأسيس بعض الأحزاب تحت تأثير الاتحاد السوفياتي بما يأتي:

«يمسك خصمان بحبل مشدود إلى بعض الأشخاص وكلاهما يشد الحبل من جهة، وهذا المسكين العاثر الحظ يتقلب ويئن من ألم الاختناق. ثم تأخذ الشفقة أحد الشخصين، فيصرخ في وجه الضحية قائلاً: أيها المسكين! أنا أخوك. ويترك الحبل وينجيه من الموت. نعم لقد كان الشخص الذي ترك الحبل هو لينين»[2].

وهكذا بدأت فكرة الأحزاب السياسية تلقى إقبالاً من الشباب وتحولت الثورة البلشفية إلى أمل يحدو طلاب التغيير من النخب والشباب. بدأت مسيرة تأسيس الأحزاب الاشتراكية قبل اعتراف الدولة الإيرانية بالاتحاد السوفياتي؛ حيث دخلت مجموعة من الشباب من مدينة «بادكوب» سراً إلى شمال إيران بل إلى طهران لنشر الأفكار الشيوعية والاشتراكية بين الناس. وكان بعض هؤلاء مكلفاً بشكلٍ رسمي بمهمة تأسيس حزب اشتراكي في إيران[3] بل شارك مندوبون عن الحزب الاشتراكي في إيران في مؤتمر الأحزاب الشيوعية والاشتراكية الذي انعقد في القوقاز وتفليس[4] وفي هذه الفترة بدأت صحيفة «خلق» (الشعب) عملها في مناقشة الحزبية والنقابية[5].

---

(1) سيف الله وحيد نيا، مذكرات ووثائق، ج1، ص 155-156.

(2) ملك الشعراء بهار، مصدر سابق، ج2، ص15.

(3) سيف الله وحيد نيا، مصدر سابق، ج1، ص 166-176.

(4) المصدر نفسه، ص 179-189.

(5) المصدر نفسه، ص196.

وقد كانت هذه الصحيفة ناطقة باسم الحزب الشيوعي ومعبرة عن أفكاره، واتخذت من عبارة: **«أيها المعذبون في الأرض اتحدوا»**، ومع هذا البعد الشعبي الظاهر في ثقافة الحزب، إلا أن قيادته وتشكيلاته كانت سرية[1]. وفي ظل الأوضاع المعقدة التي كانت تعصف بإيران في تلك الفترة زار مندوب لينين إيران، وعلى أمل الحصول على مساعدته ودعمه، رفعت حتى صحف الحزب الديموقراطي صوتها بالتمجيد له والثناء عليه[2].

وبعد ظهور ديكتاتورية **رضا خان** واستقرارها ومحو أصول المشروطة الديموقراطية، حان أجل **«موت الحرية»** على حد تعبير **ملك الشعراء بهار**، فمال أكثر المتنورين إلى الاشتراكية[3] ويكتسب هذا الأمر أهميته من عناصر عدة اجتمعت في وقتٍ واحد، منها: انتصار الثورة البلشفية، وتواجد جيش البلاشفة في شمال إيران، ووجود عدد من المثقفين المتأثرين باللينينية، أضف إلى ذلك أن العنصر الأساس بل ربما الوحيد في الجيش الإيراني كان من القازاق الروس، وفوق ذلك كله وجود حزب اشتراكي له ممثلون في المجلس الرابع. كل هذه الأمور مجتمعة جعلت بعض المراقبين ومنهم **ملك الشعراء بهار** يستشعرون خطر اجتياح الشيوعية لإيران[4].

ولم تنضج هذه الأفكار وتجد لها من يؤيدها، إلا بعد هزيمة الليبرالية والقومية إثر استقرار ديكتاتورية **رضا خان**، ولكن دعاة الشيوعية استخدموا في هجومهم حربة الحرية للحملة على الرجعية والإقطاع، وتخصصت صحفهم بمهاجمة رجال الدين الرجعيين، بحسب تعبيرهم،

---

(1) المصدر نفسه، ص 200.

(2) ملك الشعراء بهار، مصدر سابق، ج1، ص29.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص317-320.

(4) المصدر نفسه، ص51-59.

في سعي محموم لتغيير المجتمع الإيراني من خلال انتهاز فرصة الفراغ الأيديولوجي وخلو الساحة الفكرية من منافسٍ جاد، واغتنام فرص الدعم السخي من الاتحاد السوفياتي. وتختصر الركائز الأساسية التي تقوم عليها الدعوة الشيوعية بنفي الدين ومحاربته تحت عنوان محاربة الخرافة، ونشر الإلحاد للوصول إلى مجتمع اشتراكي كالذي بدأ بالظهور في الجار الجديد الاتحاد السوفياتي[1]. ولكن عهد رضا خان وتضارب المصالح بين الاتحاد السوفياتي وبريطانيا لم يسمح لمثل هذه الأفكار بالانتشار، فضيق رضا خان عليهم الخناق حتى لم يكد يسمح لهم بالتنفس فضلاً عن الحركة والانتشار.

ويمكن عد الدكتور أرّاني أب الشيوعية وداعيتها الأول في إيران، وقد شكل فريقاً يتألف من مجموعة من المثقفين هدفهم دراسة الفكر الماركسي وإعادة كتابته بلغةٍ بسيطة قريبة من أذهان عامة الناس. ولكن بعد إقرار قانون «منع النشاط الشيوعي» عام 1931 خف نشاط هذه الجماعة إلى أن أودعوا السجن عام 1316 فبدأوا بالدعاية للشيوعية وتشكيل حلقات دراسية حولها في السجن[2]. وعلى الرغم من افتقاد هذه المجموعة لزعيمها في السجن، إلا أنها كانت تتحين الفرص لتطبيق أفكاره على واقع المجتمع الإيراني.

وبعد سقوط رضا خان ونظامه ارتفع العائق الداخلي من طريق النشاط الشيوعي، وأثر نمو الاتحاد السوفياتي ووقوفه في وجه الإمبريالية الأميركية على صورة الشيوعية بين المسلمين وزاد إقبالهم عليها[3].

---

(1) منوتشهر محمدي، مصدر سابق، ص76-78.

(2) لمزيد من الاطلاع حول تاريخ حزب تودة انظر: آلهة كولائي، **تأثير الستالينية على حزب تودة في إيران**، رسالة جامعية، ص 61-66.

(3) حميد عنايت، مصدر سابق، ص242.

وقد استفاد اليسار من الأجواء السياسية المؤاتية في العام 1941، وشكلت المجموعة المعروفة ب «35 عضواً» من المفكرين اليساريين حزباً يسارياً باسم حزب «تودة» (الشعب) أو عامة الشعب في العام 1941. وقد اختاروا له هذا الاسم الموارب لسببين أحدهما أنه يوحي بخلفيته الشيوعية ويذكر بمصطلح البروليتاريا وغيره، والثاني أنهم وبناءً على نصيحة الاتحاد السوفياتي، لم يريدوا اختيار اسم شيوعي أو اشتراكي صريح، لأنه سوف يعيق قبولهم بين الناس حيث ترتبط الشيوعية بالإلحاد في أذهان الجميع[1].

وحظي الحزب بدعم ومباركة بريطانيا لما يتحلى به من سمة مواجهة الفاشية. وقد استفاد من شعار محاربة الفاشية للحصول على امتياز صحيفة يومية[2] وكان له ما أر اد فأصدر صحيفة باسم «**الشعب ضد الفاشية**» وكان اختيار اسم هذه الصحيفة بمباركة الاتحاد السوفياتي أيضاً، وقد حصل الحزب على دعمه المالي والفني لإصدار الصحيفة وإدارتها[3]. وقد حصلت هذه التطورات والأحداث في ظل حاجة الاتحاد السوفياتي وبريطانيا إلى التفاهم في غمار أوضاع الحرب العالمية الثانية.

ب ـ الأفكار والمبادىء الفكرية

يُرجِع حزب تودة مشكلة التخلف في المجتمع الإيراني إلى أسباب اقتصادية سمحت للرأسمالية والامبريالية بالتحكم بالمجتمع الإيراني وتسلطها عليه[4]. ومن الطبيعي أن يكون الحل والخلاص من هذا

---

(1) إحسان طبري، **الانحراف: مذكرات عن حزب تودة**، ص 43.

(2) وحيد نيا، مصدر سابق، ج3، ص42-43.

(3) المصدر نفسه، ص 44-45.

(4) Afsaneh Najmabadi, op.cit, p207.

الوضع مرهوناً بتحالف القوى العاملة، وتضامنها في مواجهة الإمبريالية العالمية والرجعية.

وهكذا بدأ الحزب نشاطه بوصفه منظمة معارضة للإمبريالية والفاشية، وخصص قسماً مهماً من صحيفته «**الشعب ضد الفاشية**» لبيان مخاطر الفاشية والآثار السيئة المترتبة على انتشارها، وأظهر عزماً وإصراراً على محاربة التدخل الخارجي في الشؤون الداخلية لإيران[1]. والمقصود من التدخل الخارجي هو ألمانيا بالتحديد؛ حيث كان رضا خان يبدي ميلاً نحوها في آخر أيام عهده، وليس المقصود بالطبع الاتحاد السوفياتي ولا حليفته وقتذاك بريطانيا. وأعلن الحزب عداءه لرضا خان وحذر من ظهور ديكتاتور شبيه به بعد رحيله[2].

وكان حزب تودة حريصاً على إعلان التزامه بالدستور ومبادئ الحركة الدستورية، وحرصه كذلك على نفي اتهامه بمخالفتها. وتتمثل ماكينته الإعلامية بمجموعة من المثقفين تطلق عليهم أوصاف دعائية واضحة مثل: «الإيرانيون الأحرار» و «الضامن الأكبر لديموقراطية إيران»[3].

وهكذا اختار الحزب، تودة وبناءً على نصيحة الاتحاد السوفياتي برنامجاً إصلاحياً من داخل إطار الدستور[4] وكان له في حكومة قوّام 3 وزراء و8 نواب في المجلس، وكان يظهر الاحترام والتقدير لسياسات الاتحاد السوفياتي بوصفه المنطلق الأول للاشتراكية. وبعبارةٍ أخرى: كان يعتبر نفسه المدافع عن الديموقراطية[5] تحت قيادة الاتحاد السوفياتي

---

(1) آلهة كولائي، مصدر سابق، ص65.

(2) المصدر نفسه، ص66.

(3) صحيفة رهبر (القائد)، (10/ 7/ 1941)، ص1.

(4) ناصر إيراني، مصدر سابق، ص63-64.

(5) إحسان طبري، **ألفباء المواجهة**، ص 49-50؛ نقلاً عن: كولائي، مصدر سابق، ص88.

ومع الجهر بالحفاظ على مصالحه[1]. وعليه يمكن تلخيص نظريته في التغيير بمرحلتين: الأولى الخلاص من الاستعمار الخارجي الغربي وإزالة نظام رضا خان، والثانية بالقيام بالثورة الاشتراكية[2].

وعلى الرغم من التأثر العميق لحزب تودة بالأفكار والرؤى، وكذلك بالبنية التنظيمية بالماركسية ـ اللينينية[3]، إلا أنه في مقام العمل كان يتجنب الشعارات الحادة والعمل العنفي، مراعياً ظروف إيران التاريخية ومقتضيات علاقة الاتحاد السوفياتي بالغرب[4]. ولذلك نجد أنه يركز في خطابه السياسي على الأوضاع الاقتصادية، والمطالبة بإنصاف الطبقات الفقيرة وتحسين أوضاعها الحياتية مع شيء من المطالبة بالحرية الفردية والاجتماعية.

وقد ساعدت السياسة الهادئة والشعارات غير الصاخبة التي اعتمدها الحزب على كسب ود عددٍ كبير من الناس من طبقات اجتماعية عدة، بهدف تحسين أوضاعهم الاقتصادية والاجتماعية[5]. ولم يكن الإقبال على الانضواء في الحزب وتأييده للخصوصية بقدر ما كان هذا الإقبال تابعاً للأوضاع والظروف الدولية والجيوبوليتيكية، وبعض الأوضاع الداخلية لإيران، ومن ذلك أن الحزب كان يصرح بولائه للاتحاد السوفياتي في وقتٍ كان العداء الشعبي لبريطانيا قد بلغ الغاية. علماً أن الاتحاد السوفياتي كان في تلك المرحلة التاريخية كياناً سياسياً حديث النشأة له سمعة طيبة في مواجهة الاستعمار والرأسمالية العالمية. ومن

---

(1) رسالة الشعب، العدد1، الدورة الخامسة (5/ 10/ 1926)؛ نقلاً عن كولائي، مصدر سابق، ص87.

(2) كولائي، مصدر سباق، ص174.

(3) انظر: كولائي، مصدر سابق، ص 174.

(4) المصدر نفسه، ص 89-90.

(5) صادق زيبا كلام، مصدر سباق، ص217.

هنا، لم يكن ولاء حزب تودة للاتحاد السوفياتي مدعاة للشك أو النفور الجماهيري منه. أضف إلى ذلك أن أركانه مارسوا عملهم السياسي بعيداً عن الدخول في المسائل النظرية والفكرية التي يمكن أن تؤخذ على حزبهم أو تدعو إلى وصمه بالإلحاد. أضف إلى ذلك أن الكتاب الماركسيين الأوائل كانوا يرجحون الحديث عن البعد العملي السياسي في أفكارهم وكتاباتهم بدل الدخول في المسائل النظرية[1]. بل إن الماركسية نفسها هي أيديولوجيا سياسية ـ اجتماعية أكثر مما هي فلسفة نظرية، ومن هنا يرى بعضهم عدم صحة إطلاق لفظ الفلسفة عليها[2].

ويوجد تحليل آخر لانصراف حزب تودة إلى العمل السياسي الاجتماعي وترك الاهتمام بالنشاط الفكري النظري لنشر الماركسية، وهو أن بعض الباحثين يعتقدون معرفة قيادة الحزب تودة باستحالة قيام نظام شيوعي في إيران بعد التوافق بين الدول الكبرى في يالطا على تقسيم العالم إلى كتل ومناطق نفوذ، ولم يُلحظ في هذا التقسيم قيام نظام شيوعي في إيران. ومن هنا، اكتفى الحزب بالدفاع عن مصالح الاتحاد السوفياتي متحيناً الفرص المناسبة والتوقيت المناسب. وعلى أي حال، وعلى الرغم من عدم إعلان تبنيه الصريح للماركسية، إلا أن تعاليم الماركسية ـ اللينينية كانت مادة التثقيف الأساس لديه، مع مراعاة المشاعر الدينية عموماً والإسلام على وجه التحديد[3]. وهو لم يعلن ماهيته الحقيقية وأنه حزب العمال، وتبنيه الكامل للماركسية اللينينية إلاّ عام 1959[4].

---

(1) رضا داوري، **لمحة من تاريخ لوثة الغرب في إيران**، ص128.

(2) رضا داوري، **دفاع عن الفلسفة**، ص14 و19.

(3) رسالة الشعب، العدد1، الدورة الخامسة، 1946 نقلاً عن: كولائي، مصدر سابق، ص85.

(4) كولائي، المصدر نفسه، ص90.

ج ـ مصير حزب تودة

على الرغم من تمتع حزب تودة ببنية منظمة، وكوادر متعلمة ومدربة، وامتلاكه لشبكة صحافية مهمة تضم عدداً من الصحف اليومية والمجلات الأسبوعية، إلا أنه كان الأقل تأثيراً في مسيرة الأحداث السياسية والاجتماعية على الساحة الإيرانية. ويرجع هذا الضعف إلى خصوصيات ذاتية أدت إلى انقسامه وانفجاره من الداخل بعد الإنقلاب على مصدق وما تلقاه من ضربات قاسية.

والأمر الآخر الذي أعاق نشاط الحزب هو استناده إلى فكر إلحادي لا ينسجم مع التركيبة الثقافية والنفسية للشعب الإيراني[1]؛ ولذلك لم يكن لينضوي تحت لوائه كثير من الناس لولا المنسوب العالي من العداء للظلم والمطالبة بالعدالة الاجتماعية. ويضاف إلى نقاط الضعف هذه القصور والضعف في المبادىء النظرية التي ينطلق منها في عمله السياسي. ولم يستفد مؤسسو الحزب من الماركسية الأم، إلا ما ينفعهم في ميدان العمل. وقلما كانوا يهتمون بالمبادىء النظرية التي تبنى عليها هذه الأفكار العملية. بل إن الماركسية التي نشأت في روسيا وبنيت على أسس فكرية أخضعت للتأمل النظري الجاد، وعندما دخلت إلى إيران تمت تصفيتها وتنقيحها وإعادة إنتاجها من جديد لتتناسب مع البناء الاجتماعي الإيراني فخرجت منها نسخة جديدة متناقضة الأجزاء.

وفوق هذه الأسباب مجتمعة كانت نقطة الضعف الأساس في التوجس الشعبي الإيراني من العلاقة بالاتحاد السوفياتي، بالنظر إلى التاريخ المثقل بالأزمات بين إيران وروسيا، ورغم كل الحرص الذي أبداه الحزب لإخفاء علاقته بالاتحاد السوفياتي، إلا أن خطابه الموارب

---

(1) منوتشهر محمدي، مصدر سابق، ص 106.

كان يكتشف لمن له أدنى درجة من الوعي الثقافي أو السياسي، مثلاً: كان يرفض التدخل الأجنبي في الشؤون الإيرانية، ولكنه كان يدافع عن وجود الجيش السوفياتي في شمال إيران، ويرى فيه حماية لمصالح البلاد، ويتهم معارضيه بالرجعية والإمبريالية. وهكذا كانت المواقف كما الخطاب السياسي والمصطلحات تستورد من روسيا، الأمر الذي ينعكس نفوراً منه عند الشعب الإيراني.

ثم كأنه لا تكفيه نقاط ضعفه وأزماته الداخلية، حتى يأتي انقلاب 28 مرداد على ما له من محبة في نفوس بعض المثقفين المعارضين للنظام[1] ليخبو ضوء سراجه تدريجاً. وعلى المستوى العملي اتخذ مواقف لا تبدو منسجمة مع شعاراته، فهو على الرغم من ادعائه محاربة الإمبريالية، اتخذ من مطالبة الجبهة الوطنية بتأميم النفط موقفاً ملتبساً، فهاجم مصدق واتهمه بالعمالة لأمريكا، وطالب بإلغاء الامتياز البريطاني وذلك بالنسبة إلى نفط الجنوب وليس النفط الإيراني كله[2] وتبنى موقف الحياد السلبي من الانقلاب الذي حصل ضد مصدق والجبهة الوطنية.

التيار الفكري الإسلامي

إلى جانب التيارات الفكرية الثلاثة المتقدمة، يمكن الحديث عن تيارٍ رابع لم تخل ساحة المجتمع الإيراني منه هو التيار الإسلامي، إلا أن الظروف التي كانت سائدة في ذلك الوقت والتحديات الدعائية الكبرى المحمولة على عربة التكنولوجيا والتطور الإعلامي، جعلت هذا التيار ينحو منحى الدفاع عن الإسلام بوصفه منهجاً صالحاً للحياة. وبخاصة عندما نلاحظ أن تبعة التخلف الضارب أطنابه في المجتمع الإيراني كانت تلقى على عاتق الإسلام. وفي المقابل كابد التيار الإسلامي معاناة

(1) صادق زيبا كلام، مصدر سابق، ص 220.

(2) حسن آيت، مصدر سابق، ص183.

كبرى، وبذل جهوداً حثيثة ليرد التهمة، ويثبت أن سبب التخلف هو البعد عن القيم الإسلامية، وليس الإسلام[1].

أ ـ الموقف تجاه الغرب

منذ دخول مفهوم التجديد والحداثة إلى إيران، كان لدعاة التجديد موقف سلبي من الإسلام[2]؛ أخذ أشكالاً عدة منها: الدعوة إلى التخلق بأخلاق الغرب بحجة أنها أكثر انسجاماً مع العلم وأوفق بروح العصر. وأول من وقف في وجه هذه الدعاية السلبية هم العلماء ورجال الدين الذين يعتقدون بشمولية الدين وجامعيته وصلاحيته لإنتاج نظام سياسي، ولكن الظروف الاجتماعية لم تسمح بالحديث عنه[3]؛ ولذلك اكتفى رجال الدين بقيادة الحركة الدستورية بأهداف مرحلية متواضعة تختصر بتأسيس «بيت العدالة» (عدالتخانة) ورفع ظلم الشاه وتخفيف حدة استبداده. وعندما أخذ المتعلمون في أوروبا والغرب زمام المشروطة وجهوها باتجاه غير الذي كان مرسوماً لها بحسب تصور العلماء المشاركين في فعالياتها[4].

وقد حاولت الحوزة العلمية مواجهة الأيديولوجيات الوافدة، واعتمدت التربية والتعليم وسيلة للمواجهة وسد كل السبل التي كانت تؤدي إلى حذف الدين من ساحة الاجتماع الإنساني، ولم ترغب وقتها بخوض تجربة التنظير السياسي الاجتماعي لما يصلح للعصر الحديث.

وفي مقابل التيارات التي كانت تقبل الغرب وفكره كما هو من دون نقاش، لا في عمومياته ولا في تفاصيله حتى ولو على حساب الدين؛

---

(1) منوتشهر محمدي، مصدر سابق، ص 78.

(2) رضا داوري، دفاع عن الفلسفة، ص12.

(3) حسن آيت، مصدر سابق، ص 105-111.

(4) محمد حسن رجبي، مصدر سابق، ص14.

وجد خط آخر في عصر المشروطة يؤمن بضرورة رفض الرؤية الكونية الغربية وتوصياتها العملية في مجال القانون والسياسة والأخلاق، رغبة بالحفاظ على التدين الصافي الذي لا يدخله شيء من عناصر وتبعات الحضارة الغربية[1]. وبعبارةٍ أخرى: آمنت مجموعة من مفكري الشيعة في عصر المشروطة بأنه لا يمكن قول «**لبيك وسعديك**» لمستجدات الديموقراطية في العصر الحديث[2]. ويعد **الشيخ فضل الله النوري** واحداً من هؤلاء؛ ولذلك وقف موقف الرافض للحركة الدستورية، وشكك في أسسها ومنطلقاتها الفكرية؛ نظراً لابتنائها على أصول مستوردة من فكرٍ دخيل لا ينسجم مع الإسلام.

وقد أدرك **الشيخ فضل الله النوري** أن بعض أصول الحركة الدستورية لا تتفق مع الإسلام؛ ولذلك كان حريصاً على تذكير العلماء المؤيدين لها بمواقف أسلافهم في الدفاع عن الشريعة وحمايتها قائلاً:

«. . . إن تكاليف النيابة العامة عن الإمام وتبعاتها في هذا العصر ملقاة على عواتقكم، وعليكم أن تسلموا هذا الدين إلى الخلف كما استلمتموه من السلف، فهو وديعة الله عندكم وأمانته في أعناقكم. وإن الأعداء وأعوانهم من المنافقين في هذا العصر أسسوا لوضع سوف ينتهي بضعف كل من الدين والدولة. وقد خدعت جماعةُ الحرية إخواننا العلماء بلفظي العدالة والشورى، فساروا معهم وسايروهم غافلين عن المضمر من نواياهم. وأحسب أن عصر رئاسة الحوزة والعلماء في طريقه إلى الانقراض. ونهاية شريعة الإسلام على يد هؤلاء قد أوشكت. وسوف لن يمضي وقتٍ طويل إلا وتباح المسكرات وغيرها من الحرمات والمنكرات، وتنسخ الشريعة ويتخذ القرآن مهجوراً. سوف تدَوَّن كل

(1) رسول جعفريان، نظرة إلى الخلفيات الفكرية للتلفيق، ص24-23.

(2) حميد عنايت، مصدر سابق، ص281.

هذه الفظائع في سيركم وتحملون عارها إلى الأبد. إنكم خير من يعلم أن هذه الشريعة من أكمل الشرائع والأديان وإنها تقود الناس إلى العدل وبالعدل، فماذا حصل حتى نستورد قانون عدلنا من باريس، ووصفة شورانا من الإنكليز. . . »[1].

ولكن هذا الكلام كان صراخا في الهواء، حجبه استبداد الشاه وظلمه من جهة، وبريق شعارات الحركة الدستورية من جهة أخرى. ولم يسمع صوت **الشيخ فضل الله النوري** ولم يصغ إلى نصائحه، بل عُلِّق على المشنقة وسقط شهيد غلبة «**الحداثة والتجديد على الرجعية**»[2]. ولم تتح الفرصة حتى بعد انتهاء موجة الحركة الدستورية لإعادة إطلاق هذه الصرخة، ولكن الحوزة العلمية كانت بيئة خصبة لاحتضان هذه الأفكار إلى أن تحين الفرصة لتعاود طرحها بشكلٍ مختلف قليلاً لتكون أساس الثورة الإسلامية.

توقف نمو الفكر الديني السياسي بعد الحركة الدستورية لأسبابٍ عدة منها الاستبداد الذي أعقبها، واعتماد **رضا خان** على الفكر القومي المستوحى من التجربة الغربية، وأوضاع وظروف الحرب العالمية الثانية، وما أحاط بها من توتر في العالم أجمع. أضف إلى ذلك الأوضاع الداخلية التي كانت سائدة في إيران آنذاك إلى أن أتيحت الفرصة من جديد بعد انقلاب العام 1953 وهزيمة التيارات الفكرية التي كانت تصطرع على الساحة الإيرانية.

ب ـ آية الله مدرس والاستبداد «والتفرنج»

على الرغم من حضور الشهيد **آية الله مدرس** في المجلس النيابي،

---

(1) محمد تركمان، **رسائل وبيانات الشيخ فضل الله النوري**، ج1، ص 150-151.

(2) ملك الشعراء بهار، مصدر سابق، ج2، ص10.

إلا أن عصر رضا خان لم يكن ذلك العصر الذي يسمح أو يتسع لطرح أفكار جديدة. ففي هذه الفترة اجتمعت تهديدات عدة لتواجه الفكر الإسلامي، وكأنه لم يكفِ استبداد رضا خان وظلمه وتضييقه الخناق على كل فكر يقف في وجه دعوته القومية، حتى تنضم إليه جوقة من الأفكار الليبرالية والماركسية التي وردت إلى إيران من الاتحاد السوفياتي. ولم تبدِ الحوزة العلمية معارضة للشيوعية والماركسية بادىء الأمر، إلا في الأبعاد المعادية للدين بشكلٍ صريح، وذلك اكتفاءً منها بالصراع الذي كان دائراً بين الشيوعية وغيرها من التيارات القومية. ولذلك يمكن القول إن الحوزة والعلماء لم يهادنوا في هذه الفترة، بل استفادوا في مواجهة الفكر الغربي القائم على مصطلحات وشعارات مشتركة بينهم وبين القوميين مثل: حب الوطن، ومواجهة الاستعمار، والدستور وما شابه.

ويبرز في هذا الميدان آية الله مدرس الذي وقف في وجه الشاه ليحارب على جبهات ثلاثٍ هي: الاستعمار، الاستبداد، الفكر الغربي. ولكنه كان حريصاً في هذه المرحلة على عدم طرح تصور إسلامي للسلطة وبناء الدولة. ومن هنا، يمكن القول إن مدرس من أنصار الحركة الدستورية وشعاراتها، على الرغم من الاختلاف مع دعاتها وقادتها من الليبراليين، فهو سايرهم إلى حدود معارضة الشاه، ومن مواقفه التي سجلها التاريخ تضامنه مع أحرار كرمانشاه وتشكيله الحكومة الوطنية معهم[1] ويسجل له حضوره البارز في المجلس الرابع وزعامته لحزب «الإصلاحيين»[2] ودفاعه عن موقع المجلس ودوره في الحياة السياسية بقوة ملفتة، الأمر الذي يكشف عنه خطابه للنواب قائلاً:

---

(1) ملك الشعراء بهار، مصدر سابق، ج1، ص22.

(2) المصدر نفسه، ص57.

«. . . لا يجوز أن نخاف من أحد، حتى من رضا خان إن عزله واستجوابه حق من حقوقنا وصلاحية من صلاحياتنا، كما لنا الحق في استدعاء رئيس الوزراء واستجوابه وعزله. . . »[1].

ومن هذه المواقف يمكن اكتشاف الإطار الذي اختاره السيد مدرس ميداناً لعمله الدستور، ويمكن اكتشاف من هذا الموقف حدود قبوله للشاه ملكاً لا حاكماً يتدخل في السلطة التنفيذية[2]. وإننا نحسب أن موقفه من الدستور لم يكن إلا من باب الجدال بالتي هي أحسن، ولا تكشف مواقفه عن قناعة راسخة بمنطلقات الحركة الدستورية جميعها، ويبدو أن أكثر ما كان يقلقه تحول سلطة الشاه إلى ديكتاتورية تنضم إلى خطر الاستعمار الخارجي، وتؤدي إلى دوس كل إنجازات الحركة الدستورية بالأقدام. ولذلك يقول في كلمة له في البرلمان:

«أظن أن يد الغيب التي كانت ترافقنا حتى أوصلتنا إلى «المشروطة» لم ترَ أي ضير من مشروطيتنا»[3].

ونتيجة هذا التوجس لم يكن مدرس راضياً عن استلام رضا خان دفة السلطة خوفاً من سيطرته على مقدرات البلاد. ومن هنا، كان يتذرع بذرائع عدة لمنع وصوله إلى سدة الزعامة، ومن ذلك معارضته لتعديل الدستور ولتشكيل **«مجلس المؤسسين»** في قضية إنهاء الدولة القاجارية واستبدالها بسلطة رضا خان[4]. **ويقول في كلمةٍ له: «إن تغيير نظام الحكم في إيران في الوقت الراهن معناه اختلال أسس استمرار المجتمع الإيراني وأسباب بقائه»**[5].

---

(1) المصدر نفسه، ص233.

(2) المصدر نفسه، ص235.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص185.

(4) المصدر نفسه، ص 332- 339.

(5) حسين ملكي، **عشرون سنة من تاريخ إيران**، ج3، ص336.

ومنذ البدء كان آية الله مدرس معارضاً بحساسية شديدة للتدخل الأجنبي في إيران. وعندما أشار أحمد شاه خارج إيران مرة إلى سلطنة بهلوي، أرسل إليه منبهاً إياه إلى أن سلطة سلالة بهلوي، سوف تؤمِّن لنا شبه حداثة وتجديد وليس أكثر، ولكنها سوف تكون معبراً لورود الفكر الغربي لتلقينه للشباب والناشئة:

«قريباً سوف يلبس رعاة قرى قراعيني وكنجاور ربطات عنق يفخرون بها، ولكن أجمل مدن إيران سوف تبقى محرومة من الماء النظيف الصالح للشرب. وربما تزداد مصانع المشروبات الغازية يوماً بعد يوم، ولكن مصانع الورق والحديد لن تقوم لها قائمة. وسوف تقفل أبواب المساجد والتكايا بعنوان محاربة الخرافات، ويجري سيل القصص والخرافات الغربية من أمثال «حسين كُرد الإفرنجي»، و«أسرار حمزة الإفرنجي»، في أقنية الصحف وشاشات السينما. سوف يتحقق كل ذلك على حساب تزلزل عقائد الشباب والأجيال الطالعة، لتبنى عقائدها الجديدة على الخرافات والفراغ. وسوف تغزونا لصوصية «أرسين لوبين» وغيرها من أخلاق الغرب وقلة عفته ومجونه بحجة أنها لازم لا ينفك عن الرقي والحضارة»[1].

وهكذا يمكن القول: إن آية الله مدرس كان وطنياً مخلصاً في وطنيته مخلصاً لدينه، حريصاً على الذود عنه وعن قيمه، إلا أنه لم يقدم مشروعاً للسلطة مبنياً على الفقه الإسلامي على الرغم من نسبة القول الشهير إليه: **«سياستنا عين ديننا وديننا عين سياستنا»**، ومع هذا النمط من التفكير الذي تكشف عنه هذه المقولة، إلا أنه حصر نشاطه في البعد السياسي المحض وربما كان سبب ذلك الظروف التاريخية وعدم نضجها لطرح مشروع إسلامي متكامل.

---

(1) المصدر نفسه، ص34.

ج ـ الإمام الخميني والبنية الجديدة للدولة

اكتفى التيار الإسلامي في ظل حكم رضا خان والظروف التي كانت سائدة، بالانتقاد والمعارضة السياسية للسلطة. وكان سقوط رضا خان إيذاناً ببدء مرحلة جديدة من العمل الديني على المستوى السياسي والفكري[1] الذي يمكن أن يؤسس لثورة شعبية شاملة، ولكن توافق بريطانيا والاتحاد السوفياتي على دعم محمد رضا شاه، وعدم وجود قيادة مؤهلة للأمة، أوجبا زوال هذه الفرصة[2]. وبخاصة أن التيار الإسلامي لم يكن بعد قد وصل إلى مرحلةٍ تؤهله لقيادة ثورة عامة.

وعلى الرغم من نشر الإمام الخميني لكتابه «كشف الأسرار» وانتقاده للشاه رضا خان و«إصلاحاته» المخربة وطرحه لتصورٍ عام للسلطة في الإسلام[3]، إلا أنه يعترف في ورقة بخط يده يخاطب بها العلماء بأن التيار الإسلامي لم يستفد من الفرصة السانحة للتغيير ويقول:

«إن نسيم الروحانية الإلهي يهب في هذه الأيام التي هي من أفضل الأيام للتغيير والنهوض. وإذا لم تستفيدوا من هذه المرحلة للنهوض والقيام لله، ولم تدعوا إلى الشعائر الدينية، فسوف تأتي غداً حفنة من أتباع الشهوات، لتتسلط عليكم وتستخف بشرفكم وأعراضكم . . . إنكم لم تتحركوا للدفاع عن الحق بالحق، فاستغل الفرصة جماعة من غير المتدينين، ليروجوا الإلحاد، وسوف تكون الأيام الآتية أسوأ بدرجات من أيام رضا خان»[4].

---

(1) حميد عنايت، مصدر سابق، ص299.

(2) محمد حسن رجبي، مصدر سابق، ص 116-117.

(3) Afsaneh Najmabadi, op.cit, P.209.

(4) الإمام الخميني، صحيفة النور، ج1، ص24-26.

ويرى **الإمام الخميني** في «كشف الأسرار» أن عصر **رضا خان** عصر الاستبداد واختناق إيران[1] وعصر الهجوم على العلماء ومحاصرة المتدينين أيديولوجياً وسياسياً تحت غطاء الحداثة والتجديد السطحي الذي تجلى في شعارات فارغة كالتنمية، وأعمال لا معنى لها كتغيير اللباس، واستبدال غطاء الرأس التقليدي بالقبعة، ونزع الحجاب، واستبدال القوانين وتأسيس نظام قضائي جديد. وكل هذه التصرفات كان لها هدف محدد هو محاصرة الحوزة العلمية والحد من نفوذها وقوتها في المجتمع الإيراني.

وعلى الرغم من أن هدف **الإمام الخميني** المباشر من كتابه هذا هو نقض الأفكار المضادة للدين التي كان يطرحها كسروي وسنكلجي[2]، ولكنه كان حريصاً على إثبات عدم مسؤولية الدين عن تخلف المجتمع الإيراني، وإثبات أن ترك الدين لا يؤدي إلى اللحاق بركب الحضارة والتقدم[3]. وينصح الدولة بالحذر من التورط في العلمانية والسعي إلى فصل الدين عن الدولة:

«إذا لم تكن قد فقدت الدولة صوابها، فلا بد من أن تعلم أن فصل الدولة عن علماء الدين والمؤسسة الدينية هو أشبه ما يكون بفصل الجسد عن الرأس. وسوف يؤدي هذا الفصل إلى خسارة الدولة الاستقلال والأمن الداخلي والخارجي، وإلى تحلل المؤسسة الدينية واضمحلالها»[4].

وبعبارة أخرى: يهدف **الإمام الخميني** من كتاب «كشف الأسرار»

---

(1) الإمام الخميني، **كشف الأسرار**، ص9.

(2) انظر: رسول جعفريان، مصدر سابق، ص35-108.

(3) الإمام الخميني، **كشف الأسرار**، ص 2 و5.

(4) المصدر نفسه، ص208.

إلى الدفاع عن كمال الدين وجامعيته، وعلى الرغم من طرحه لفكرة سلطة الفقهاء فيه، إلا أنه لا يتحدث عن استلام الفقهاء زمام السلطة في الدولة. بل يرى فيه أن السلطة التشريعية والقوانين يجب أن تناط بالفقهاء، وعلى السلطان، كما على غيره من الناس، الالتزام بحدود الشريعة وضوابطها[1]. ويبدو أن موقفه هذا من دور الفقهاء في السلطة هو الرقابة على القوانين، لكي لا يشرع المجلس النيابي ما يخالف الشريعة، ولا يبدو من هذا الكتاب أنه كان وقتها في وارد إعطاء سلطة تنفيذية للفقهاء. وهذا الموقف قريب جداً مما طرح في عصر الحركة الدستورية تحت عنوان الأصل الثاني المتمم للدستور.

ويشير **الإمام الخميني** في الكتاب نفسه إلى أن الفقهاء على الرغم من معارضتهم للسلطة عبر التاريخ، إلا أن هذه المعارضة ليست ناشئة من موقف سلبي من أصل وجود السلطة، كيف والسلطة من الأمور التي لا غنى لمجتمع عنها لحفظ النظام، وليست المعارضة إلا لشخص السلطان الظالم[2]. وفي هذه المرحلة أيضاً لا يبدي الإمام موقفاً رافضاً لأصل السلطة ولا لشكلها (الملكية)؛ ولذلك لا يطرح فكرة ولاية الفقيه بالمعنى الذي طرحه لاحقاً:

«نحن لا نطالب بدولة الفقيه وإنما نطالب بأن تدار الدولة وأمور الناس وفق شريعة الله وقوانينه لما فيه مصلحة الناس والوطن، وهذا الأمر لا يتحقق دون رقابة الفقهاء، وقد أقر دستور المشروطة هذا الحق للفقهاء، ولا يتعارض هذا مع مصلحة الوطن ولا السلطة بأي شكل من الأشكال»[3].

(1) المصدر نفسه، ص 179-185.

(2) المصدر نفسه، ص 186.

(3) المصدر نفسه، ص222.

«نحن لم نقل ولا نقول بأن الشاه يجب أن يكون فقيهاً، أو أنه يجب عليه أن يعرف مسألة مقدمة الواجب (في علم الأصول)، فليكن الشاه ما يريد أن يكون، ولكن لا يجوز له تخطي الفقه الذي هو القانون الرسمي للبلاد»[1]

ولا بد من فهم هذه العبارات في سياقها وظرفها التاريخي، وأنها من باب الجدال بالتي هي أحسن، أو من باب الالتزام بالحد المتاح لنظام الدولة الذي طرحه منظر الحركة الدستورية **الشيخ النائيني**[2].

وأما موقف **الإمام الخميني** من السلطة الفعلية وقتذاك، فهو موقف صريح لا يقبل التأويل، حيث يعدها «دولة الكفر والظلم»، وأن مساعدتها وإعانتها تعادل الكفر، بل هي أسوأ أو أقبح؛ وذلك لأنها تمارس الظلم وتجبر الشعب على تقليد الغرب[3].

ونختم هذا المبحث بالقول لقد أسس كتاب «كشف الأسرار» لفتح النقاش جاد في الفكر السياسي الإسلامي، على الرغم من أن فكرة ولاية الفقيه والثورة لم تكن ظروفها قد نضجت بعد.

د ـ آية الله كاشاني والاستعمار البريطاني

بعد سقوط **رضا خان**، كانت الظروف الداخلية لإيران والأوضاع الدولية معقدة، وضعت التيار الإسلامي أمام تحدٍ كبيرٍ محوره الأساس المواجهة السياسية للاستعمار؛ ولذلك نجد أن هذا العقد لم يشهد أعمالاً فكرية مؤسّسة، بل غلب على العمل الفكري أيضاً صبغة الدفاع.

ويمكن وصف هذا العقد بعقد التحدي بل الغزو الأيديولوجي

---

(1) المصدر نفسه، ص 233.

(2) انظر: محمد حسين النائيني، **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**.

(3) كشف الأسرار، ص239.

مضافاً إلى الغزو السياسي، ويتمثل الغزو الأيديولوجي بمثلث الماركسية والليبرالية الغربية والقومية. وقد وجد التيار الإسلامي نفسه مضطراً، لأسباب مرحلية، إلى مجاراة التيار القومي الوطني لصفته المضادة للاستعمار الأجنبي. والممثل الأبرز للتيار الإسلامي في تلك الفترة هو **آية الله الكاشاني** الذي تفرغ للعمل السياسي، فتعرض للنفي وللسجن مراتٍ عدة[1]. ولكنه لم يستطع رغم نشاطه وفاعليته تحقيق إنجازات هامة على الصعيد الفكري والثقافي.

وقد غلب على تحرك التيار الإسلامي الممثل **بالشيخ الكاشاني** العمل السياسي المباشر إلى حد أن بعض أنصاره ومريديه أقدموا على اغتيال بعض رؤوس النظام مثل: أحمد كسروي، وهجير، ورزم آرا، الأمر الذي قامت به حركة فدائيي الإسلام، وربما كان هذا العمل مغطى من **الشيخ الكاشاني** مستنداً في حكمه إلى تجريمهم بخيانة الوطن والدين.

وقد ارتضى **الشيخ الكاشاني** العمل ضمن إطار الدستور الذي أقر في عصر الحركة الدستورية؛ ولذلك وعلى الرغم من أنه كان منفياً عام 1948 عندما بدأ الحديث عن تعديل الدستور وتشكيل «**مجلس المؤسسين**» تدخل وأبرق إلى الشعب الإيراني محذراً من كون تعديل الدستور مقدمة للاستبداد والديكتاتورية[2]. ولم تمنعه مجاراته للتيار الوطني من الاختلاف معهم في الكثير من الأسس والتفاصيل كاختلافه معهم في فكرة القومية وغيرها؛ ولذلك عندما طالب **مصدق** بصلاحيات استثنائية، في مشروع قانون قدمه إلى مجلس النواب عارض القانون بحجة مخالفته لمبادىء الحركة الدستورية المبنية على روح الشريعة

---

(1) انظر: محمد حسن رجبي، مصدر سابق، ص 148-149؛ وحسن آيت، مصدر سابق، ص 136-137.

(2) حسن آيت، مصدر سابق، ص148-150.

الإسلامية، وتعاليم النبي ﷺ وكونها كذلك مستوحاة من الآية الشريفة: **وأمرهم شورى بينهم**[1].

وعلى هذا الأساس، نرى أن ما يعني **الشيخ الكاشاني** من المشروطة هو كونها أقرب إلى الإسلام من الاستبداد وأوفق بتعاليمه. وفي واقعة الاستفتاء على حل المجلس نجده يعارض الاستفتاء على الرغم من كون السلطة وقتها بيد الائتلاف الوطني ـ الإسلامي وكون الداعي إلى الاستفتاء هو **مصدق** نفسه:

«انتبهوا إلى الأخطار المترتبة على الدين والأمة المشروطة من هذا الاستفتاء؛ ولا تجعلوا عصركم عصر انقراض الدين وتبديد استقلال الوطن والأمة! ولا تضعوا قيد الرق والأسر في أعناقكم. إن المشاركة في الاستفتاء المخرب الذي طرحه المستعمر الأجنبي حرام ومبغوض لولي العصر (عجل الله فرجه) **وسوف لن يشارك فيه أي وطني مسلم»**[2].

ولا شك أن مواقف **الشيخ الكاشاني** من التيار الوطني، مبنية على دقة وموازنة بين المصالح والمفاسد، بررت له قبوله بالتحالف المرحلي مع التيار الوطني، على الرغم من عدم انسجامه مع مبادئه ككل وبصورة عامة؛ ذلك أن التيار الإسلامي كان مضطراً إلى مواجهة الاستعمار من جهة، والأيديولوجية الماركسية المدعومة من الاتحاد السوفياتي من جهة أخرى، والليبرالية المدعومة من بريطانيا التي كان لها في نفط إيران مطامع من جهة ثالثة. فلم يكن من المقبول في مثل هذه الحالة فتح جبهة جديدة مع التيار الوطني وجبهة **مصدق**.

وفق هذه الموازنة المذكورة أعلاه، دعا المجتمع الإيراني إلى المشاركة في الجهاد ضد الاستعمار ليثبت أنه لا يقبل الذل[3]. وكان

---

(1) المصدر نفسه، ص260-261.

(2) المصدر نفسه، ص299.

(3) المصدر نفسه، ص212.

اللون الجهادي واضحاً في مواقفه وحركته وعمله السياسي حتى أنه دعا في العام 1941 إلى مؤتمر عالمي للإسلام لتشكيل جيش قوامه 20 مليون مجاهد مسلم لمواجهة الاستعمار[1].

وأما غير **الشيخ الكاشاني** من علماء الحوزة العلمية، فقد كانوا مسكونين بالحرص على الأحكام والضوابط الإسلامية التي أقرت في الدستور؛ ولذلك عندما بدأ الحديث عن تعديل الدستور توجهوا إلى **السيد البروجردي** بسؤالٍ حول مستقبل مقدرات الوطن والمصالح الدينية والوطنية، ومن الواضح أن ما يقصدونه من المصالح الدينية هو ما أشير إليه مما أقر في الدستور.

فأجاب **السيد البروجردي** بأنه ناقش الموضوع مع الشاه، ولفت نظره إلى الأمر، فوعد الأخير بعدم المساس بما له صلة بالشريعة في الدستور. ومن هنا، يظهر أن المرجعية الدينية لم تكن معارضة لتعديل الدستور شرط أن لا يمس التعديل المواد التي لها طابع ديني.

ولم يكن **السيد البروجردي** موافقاً على حركة **الكاشاني**، بل كان يرجح في تلك الفترة الانصراف إلى التعليم وتربية الكوادر، ولا يرغب بالدخول في معترك السياسة، إلا في الموارد الضرورية التي لا يمكن الفرار منها. ولكن هذا البعد عن السياسة لم يكن سلبياً، بل ترك أثراً كبيراً ونتاجاً مهماً استثمره **الإمام الخميني** بعد ذلك في حركته. ومن أهم منجزات مرجعية السيد لبروجردي في العمل تجديده بنية الحوزة العلمية وإعادة تنظيمها، وتوسعة شبكة علاقات الحوزة والعلماء داخل المجتمع الإيراني، ونشر الوعي الديني، وحفظ الاستقلال المالي والاقتصادي للحوزة العلمية[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص289-290.

(2) Afsaneh Najmabadi, op.cit, p.210.

ولكن وعلى الرغم من الحركة الثقافية والعمل السياسي، إلا أن عقد الأربعينيات لم ينتج عملاً فكرياً إيجابياً. بل غلب عليه صبغة التحالف مع التيار الوطني ومسايرته في بعض مواقفه، حتى ما كان منها ذا طابع عنفي. ولما كان محور حركة الجبهة الوطنية هو النفط ومواجهة الاستعمار البريطاني، والوقوف في وجه مطامعه بالحصول على امتيازات النفط الإيراني، لهذه الخصوصية في عمل الجبهة الوطنية كانت تحركات الناشطين في تلك الفترة، حتى التيار الإسلامي، ذات صبغة وأهداف مادية اقتصادية، ولم يكن الهم الأساس هو العمل للوصول إلى أهداف متعالية أو لتحقيق شعارات إسلامية كبرى[1] ولذلك لا يمكن اعتبار تلك الفترة ووقائعها مقدمات مباشرة لتأسيس نظام إسلامي.

ومن الاعتراضات التي يمكن أن تثار في وجه **الشيخ الكاشاني**، بل أثارها **الإمام الخميني** ووجهها إليه بشكلٍ مباشر أنه لم يحاول إضفاء الصبغة الدينية على تحركاته، بل ساير في كثير من الموارد الحركة الوطنية وتماشى مع أهدافها الاقتصادية[2]. ولأجل هذا الفراغ الفكري والروحي وغلبة الطابع المادي على العمل السياسي، دب الخلاف بين التيار الوطني والتيار الإسلامي بعد الوصول إلى السلطة وخروج الشاه، ثم عند التعرض لتجربة بسيطة هزم المشروع بالكامل.

خلاصة واستنتاج

منذ أن دخلت الحداثة ولوازمها إلى إيران، أثارت ردود فعل متباينة عند المفكرين الإيرانيين. وكل أيديولوجيا وافدة كانت تسعى للوصول بالفئات الاجتماعية إلى كمالها المبتغى كما تدعي هذه

---

(1) محمد حسن رجبي، مصدر سابق، ص160.

(2) الإمام الخميني، **بحث عن الطريق من كلام الإمام**، ج5، الشخصيات، ص23؛ نقلاً عن المصدر نفسه، ص161.

الأيديولوجيا[1]. وقد كانت تتنازع الرأي العام الإيراني حتى الإنقلاب على مصدق ثلاثة تيارات فكرية أساسية هي: علمانيةُ عصرِ الحركة الدستورية، التيار الوطني، الماركسية ـ اللينينية، على النحو الذي عرضنا له في ما مر. وفي مقابل هذه التيارات الثلاثة ذات المنطلق غير الديني، كان التيار الديني يغالبها جميعاً ويقف موقف الدفاع محاولاً صد هجماتها على الإسلام والفكر الإسلامي.

ولم يكن أي من التيارات الأربعة المشار إليها أعلاه، يتوفر على معالجة نظرية فكرية لمشكلة الاجتماع الإيراني، وذلك بالمعنى الذي حددناه للمعالجة النظرية. أما التيارات غير الدينية الثلاثة، فهي تتسم بسمة الاستيراد لفكر جاهز مؤسس على سيرورة اجتماعية مختلفة عن حركة المجتمع الإيراني وحراكه. وما يؤكد المشكلة ويزيدها عمقاً هو أن مستوردي هذه الأفكار لم يكونوا من أهل التأمل النظري والفلسفي، ولم يكن ذلك همهم، وإنما استوردوا هذه الأفكار لاستخدامها كأيديولوجيا موجهة للعمل السياسي. ومن هنا، عانت هذه التيارات من التلفيق والترقيع بما لا يجانس الواقع الاجتماعي المستورد له. وبالتالي لم تكن تحظى بقبول اجتماعي، لتكون مؤثرة في تغيير الواقع على نحو ما كانت ترفع من شعارات. وأما التيار الإسلامي، فقد كان مشغولاً بالدفاع عن الدين، ولم تتح له الفرصة لابتكار الحلول والتأسيس النظري للتغيير.

ومن جهة أخرى، لم يكن أي من هذه التيارات مشتملاً على ركني الثورةِ الأساسيين، وهما نفي النظام القائم وتقديم البديل. فلم يكن أي من هذه التيارات ينفي الملكية، ويسعى إلى إزالتها، بل كانت جميعاً تعمل في إطار الدستور الذي يعترف بالملكية ويقرها. وعندما لا ينفى الواقع القائم، فلا مجال للحديث عن طرحٍ جديدٍ للدولة البديلة.

---

(1) منوتشهر محمدي، مصدر سابق، ص104.

وتتميز التيارات الفكرية الناشطة في هذه المرحلة عن التيارات المستجدة بعد الانقلاب، بخصوصيتين: الخصوصية الأولى أن محور النقاش السياسي عندها هو التخلف عن ركب الحضارة؛ حيث إن ثلاثة من هذه التيارات كانت مسكونة بهاجس البحث عن سبب تخلف المجتمع الإيراني. وبالتالي تبحث عن حلٍ سياسي لرفع هذا التخلف. وفي هذه الخانة تصنف كل المحاولات التي عرفتها هذه الفترة من علمانيةِ عصرِ الحركة الدستورية، إلى إصلاحات عصر رضا خان، وصولاً إلى سياسية الدكتور مصدق الوطنية وهكذا[1].

وقد ساد هذا النمط من التشخيص الخاطىء لكل من المشكلة والحل، مدة قرن تقريباً ولم يصل أي منها إلى ما يريد. ويستند هذا الخطأ في التشخيص إلى ابتناء هذه التيارات على التقليد وعدم استنادها إلى التفكير النظري والتأمل الفكري.

والخصوصية الثانية التي تمتاز بها هذه الفترة، هي سيطرة الرؤى غير الدينية على الواقع الثقافي والاجتماعي، والتيار الإسلامي كان يقف موقف الدفاع والانفعال ولم يكن تياراً فاعلاً خلاقاً. وكان دعاة التيارات الناشطة يستوردون أفكارهم من الخارج، ويجملونها بغلافٍ ديني رقيق فينتج عن ذلك فكر هجين لا هو يحفظ الأصل، ولا يحمل خصوصيات الداخل كاملة؛ وعلى الحالين لم تكن هذه الأفكار لا الأصلية ولا المهجنة لتناسب المجتمع الإيراني ولا لتعالج مشكلاته. وما يزيد من عقم هذه التيارات أنها كانت تقف موقف الخصم للدين، فتشكك في صلاحيته لحل مشاكل الاجتماع المعاصر، بل تنسب إليه مشاكل العصر من تخلف وتبعية وما شاكل. وفي المقابل كان التيار الإسلامي مضطراً إلى احتراف الدفاع ورد الهجمات. ولكن حدث، بدءاً من عام 1951 فصاعداً، انقلاب حاد حيث طمرت التيارات غير الدينية وساد التيار الديني.

---

(1) Afsaneh Najmabadi, op.cit, pp.203-205.

ويمكن اعتبار مرحلة ما بعد الإنقلاب على مصدق خط النهاية للتيارات التي لم يولدها الحراك الاجتماعي ومقتضياته التاريخية والثقافية، بل كانت وليدة التقليد والتبعية. وما ساعد على هزيمة تلك التيارات الحس الذاتي وربما القومي الذي دعا إلى البحث عن حل من الداخل ما دعا إلى العودة إلى الدين للبحث في ثناياه عن حل، والأمر الثاني فشل تلك التيارات على أرض الواقع في تحقيق أي من شعاراتها التي كانت ترفعها.

وأما التيارات الفكرية التي انطلقت بعد عام 1953 فإنها فقدت هاتين الخصوصيتين المذكورتين، وأدى ذلك إلى تأسيس فكر الثورة الإسلامية الذي التقى بظروف العقد الرابع التاريخية المساعدة ما أدى إلى الثورة وانتصارها.

ومن أهم النتائج التي ظهرت بعد الإنقلاب على مصدق هزيمة التيار الوطني القومي، وإثبات عدم صحة التحالف بين التيار الوطني وبين تيار الفكر الإسلامي [ربما لعدم ابتناء هذا التحالف على أسس واضحة]، وبعد الانقلاب بفترة وجيزة دخل التيار الماركسي وحزب تودة في نفقٍ مظلم، وسدت في وجهه أبواب العمل السياسي، وكذلك انسحب تيار التنوير العلماني بعد هزيمة المشروطة. وتحول العصر إلى عصر مذمة التيارات اليسارية والقومية[1]. وهكذا خلا الجو للتيار الإسلامي ليكون بديلاً للتيارات المتنافسة التي كانت منافسة له جميعاً. وكانت فرصة ليجرب حظه في ميدان العمل السياسي الاجتماعي. وهذا ما سوف نخصص له الفصول الآتية من دراستنا هذه.

---

(1) Afsaneh Najmabadi, op.cit, P.213.

الفصل الثالث

التيارات الفكرية التلفيقية
1953 ــ 1978

المبحث الأول: الكليات.

المبحث الثاني: التيار التلفيقي الإصلاحي.

المبحث الثالث: التيار التلفيقي الأصولي (الراديكالي).

الفصل الثالث

التيارات الفكرية التلفيقية
1953 ـ 1978

المقدمة

أشرنا في الفصل السابق إلى أن النموذج الغالب على ساحة الفكر في إيران حتى ما قبل عام 1953 كان الفكر غير الديني، الذي يسعى إلى حل مشكلة التخلف من خلال استيراد أفكار وأيديولوجيات غربية وشرقية منطلقاً من تحميل الدين نفسه مسؤولية التخلف الاجتماعي. وأما بعد الإنقلاب على مصدق فقد واجهت التيارات غير الدينية جميعاً مأزقاً سياسياً وفكرياً عجزت معه عن تبرير وجودها وإثبات مشروعية أفكارها لدى الرأي العام الإيراني. فخلت الساحة الفكرية للتيار البديل، ألا وهو الفكر الإسلامي. فاغتنم منظرو هذا التيار الفرصة وتحولوا من موقف الدفاع في وجه التيارات المضادة إلى تيار لا منافس له يعمل على التأسيس النظري في جميع المجالات الفكرية والاجتماعية والسياسية، حتى ليمكن القول: إن فترة ما بين 1953 و1978 هي فترة إحياء الفكر الإسلامي وتجديده.

وإن هذا التحول الذي طرأ على ساحة الفكر في إيران هو حاصل مجموعة من العناصر تكاثفت في ما بينها لتزيد في اندفاعة المفكرين المسلمين لمضاعفة جهودهم. ومن أهم هذه العناصر: هزيمة التيارات

القومية والليبرالية والماركسية، وزيادة الضغوط الخارجية على الداخل الإيراني، وانشغال نظام الشاه وأدواته الثقافية بالدفاع عن مشروعية النظام، والتطورات التي طرأت على النظام العالمي، بل وحركة الفكر في العالم الإسلامي والعالم الثالث بشكلٍ عام.

وما هو مهم وله صلة بموضوع بحثنا في هذا الفصل، هو موجة الإحياء التي بدأت بعد الإنقلاب على مصدق[1]؛ حيث إن جذور ما يسمى اليوم بالأصولية الإسلامية تمتد إلى تلك الفترة التاريخية.

وتجدر الإشارة إلى أن **أرنولد توينبي** هو المؤرخ الوحيد الذي انبعاث الإسلام وإعادة إحياء قيمه السياسية والاجتماعية، بل وإعادة بناء دولته من جديد تحت عنوان «**بان إسلاميسم**»[2] حيث كتب عام 1947 يقول:

«الإسلاموية نائمة، ولكن علينا أن نلتفت إلى أن بروليتاريا العالم الميال الآن نحو الغرب، إذا انتفض يوماً ضد سلطة الغرب وهيمنته، سوف يسعى لتشكيل قيادة مناهضة للغرب، وعندها سوف يستيقظ ذلك المارد الذي يغط في نوم ولو كان عميقاً، إلا أصداء تلك الانتفاضة المتوقعة سوف تحيي الروح العسكرية الإسلامية من جديد...، ولو أن الوضع الحالي تبدل إلى صراعٍ عرقي سوف يكون للإسلام دورٌ فاعلٌ فيه»[3].

المبحث الأول: الكليات

لقد شهدت إيران بعد ديكتاتورية رضا خان فسحة من الحرية

---

(1) صادق زيبا كلام، مصدر سابق، ص83.

(2) منوتشهر محمدي، مصدر سابق، ص17، المقدمة.

(3) أرنولد توينبي، **الحضارة في بوتقة الاختبار**، ترجمه إلى الفارسية: أبو طالب صارمي، ص 199-200.

أتاحت الظروف لنهضة فكرية وثقافية في ميدان الفكر الإسلامي، وقد كانت هذه النهضة عميقة الأثر حتى ليخيل إلى المراقب البعيد غير الخبير أن الدين والفكر الديني الذي أعيد إحياؤه هو فكرٌ ديني آخر لا يرتبط بما كان سائداً قبل هذه الفترة[1].

أ ـ التلفيق

على الرغم من توصيفنا لهذه الفترة بأنها فترة إعادة إحياء الفكر الديني، إلا أن عناصر وأشكالاً موروثة من المراحل السابقة كانت تحاول الدخول على خط صفاء الفكر الديني الذي جرت محاولة إعادة إحيائه بعيداً عن التأثر بأي فكرٍ وارد. وإدخال العناصر الدخيلة هو ما نسميه التلفيق.

ومن هنا، يلحظ المراقب للحركة الفكرية في هذه المرحلة (1953) بعض رواسب التيارات التي سادت1 في المرحلة اللاحقة مع شيء من التعديل والتطوير. بل إن بعض «المتنورين» الذين يحملون لوناً دينياً نجدهم يحاولون مزج بعض الأفكار الدينية بغيرها من الفكر الوارد في محاولة تلفيقية تهدف إلى التوفيق.

والسمة الغالبة على هذا النمط من المفكرين الذين هم غالباً من المسلمين المؤمنين بالإسلام، أنهم تتنازعهم رغبتان، فهم من جهة شاهدوا وشهدوا انحسار التيارات غير الدينية وهزيمتها في ساحة المواجهة الاجتماعية، وبالتالي لا يدعوهم داعٍ إلى تكرار التجربة المرة التي ذاقها أسلافهم، ولكنهم من جهة أخرى يرغبون باستخدام ما خبروه من أفكار العصر وعلومه، وبين هذا وذلك اعتقدوا أنهم باستثمارهم لهذه

---

(1) ومن نماذج هذه التصورات غير الصحيحة يراجع:

Ali rida Sheikholeslami, op.cit.;; scopol, op.cit.; walter Goldfranl, "Commentary on skopol', the theory and socity, p. 301.

الأفكار الجديدة يمدون الإسلام بعنصر قوة إضافية، لتوهمهم عدم قدرة الإسلام وحده على مواجهة مشاكل العصر ومآزقه.

والتلفيق الذي عرفته فترة 1953 و1978 لم يكن وليد هذه المرحلة بشكلٍ كامل، وإنما أطلت بشائره في الفترة السابقة على هذه المرحلة، حين جرت محاولات عدة للمزج بين الإسلام والليبرالية والقومية والماركسية. وهذا التلفيق (أو الالتقاط كما يسمى في الثقافة الإيرانية) هو: «**مزج المعبودين والأهداف والقيم التي يقبلها الإنسان ويهواها بالعقائد الإلهية الحقة والأحكام الشرعية الطاهرة**»[1] ونحن نقصد بالملفِّق ذلك الشخص الذي يضم ضغثا إلى ضغث كحاطب ليل، من دون مراعاة التناغم والانسجام بين الأفكار التي يستوردها وتلك التي يحملها بالأصل. وبعبارةٍ أخرى: الملفِّق هو الذي يكوِّن فكره من مجموعة أفكار لا يجمع بينها جامعٌ[2].

ومن وجوه التلفيق البحث عن مبرر علمي للأفكار الدينية، اعتقاداً من هؤلاء أن الفكر الديني والدين بشكلٍ عام يقوم على البحث العلمي، ومن نتائج هذا النوع من التلفيق التأسيس لعلم كلام جديد مبني على العلوم الطبيعية[3]. وقد كان لهذا النوع مقبولية وانتشار في ساحة الفكر الإيراني، وغالباً ما كان يروَّج لهذا الفكر في الجامعات وبين الطبقات المثقفة. ويمكن تصنيف **مهدي بازركان** كواحدٍ من هؤلاء؛ حيث كان ينظر إلى المعارف الدينية بمنظار العلوم التجريبية ليثبت صحتها بواسطتها[4].

---

(1) مهدي بازركان، **العثور على القيم من جديد**، ج1، ص48.

(2) رضا داوري، **القومية والثورة**، ص12.

(3) رسول جعفريان، مصدر سابق، ص66.

(4) لمزيد من الاطلاع انظر: محمد علي تقوي، **إصلاح الفكر الديني عند المفكرين الإيرانيين المعاصرين**، رسالة جامعية، ص204.

وعلى أي حال، فقد عرفت إيران جماعة من المفكرين المهتمين بالتلفيق والتوفيق بين الاشتراكية والوجودية وغيرها من المذاهب والتيارات الفكرية المستوردة، وبين الإسلام ظناً منهم أنهم بذلك يروِّجون الإسلام المناسب للعصر، في مقابل بعض المفكرين المغلقين على الماركسية أو الليبرالية ممن عرفته مرحلة ما قبل عام 1953[1]. إلا أن محاولات التلفيق هذه كانت تنتهي إلى ترويج شيءٍ آخر غير الإسلام؛ وذلك لأن حاصل ما ينتج عن هذه المحاولات دين ممسوخ يفقد أهم عناصره لمصلحة العناصر الدخيلة[2].

ولم تستطع محاولات التلفيق هذه التأسيس لفكرٍ تبنى عليه ثورة أو فكر ثوري؛ حيث إن أبطال هذه المحاولات كانوا يسعون إلى مواجهة الغرب وفكره بواسطة مزج الفكر الإسلامي بفكر الغرب نفسه، وهذا هدف لا يُنال، وهدف لا ينبغي أن يبتغى. بل إن التجربة الاجتماعية والتاريخية أثبتت أن هؤلاء لم يكفهم عجزهم عن تقديم البديل المناسب للنظام السابق، حتى أنهم بعد نجاح الثورة وزوال النظام السابق تحولوا إلى خصوم لها لمصلحة الأجنبي؛ وذلك لأنهم لم يستطيعوا الاستغناء عن الأجنبي في فكره على الأقل ولم تسمح لهم تربيتهم بالانسلاخ من ثقافتهم بالكامل، فكان لا بد في مقام العمل من عقد مصالحة بين الطرفين تنتهي في الغالب إلى حفظ بعض مصالح الأجنبي على الأقل.

ب ـ التجديد الديني

يغلب على بناة التيارات التلفيقية الدراسة في الغرب والتعرف على

(1) مطهري، حول الثورة الإسلامية، ص129.

(2) رسول جعفريان، مصدر سابق، ص9.

الفكر الغربي الجديد؛ ولذلك سعوا إلى التجديد الديني وإعادة تفسير العقائد والمعارف الموروثة وفق مقتضيات العصر الراهن.

ومن الطرق التي اعتمدت للتجديد كما مر قبل قليل محاولة إثبات العقائد الدينية بواسطة مكتشفات العلم التجريبي. وقد أدى هذا المنهج إلى التداخل بين مجالي العلم التجريبي والدين، وأقل أخطار هذا العمل وأبرز مما يستحق الإشارة إليه هو تحول الدين والعقائد الدينية إلى عالة على المعارف العلمية[1]. كما أدى ذلك إلى اختزال الأفكار الدينية التي لا يمكن إثباتها بواسطة العلم، بذريعة رد اتهام الدين بأنه يشتمل على الخرافات.

نعم، إن المتدينين التجديديين قاموا بحركة واسعة، وبذلوا جهوداً حثيثة لتفسير الدين من جديد، وحاصل نشاطهم هو ما يسمى بـ «**أدلجة الدين**». للوصول إلى إسلام سياسي حداثوي[2]، يتسم بموقف عقلاني معتدل من الغرب لا ينبهر به أو يسلم بما يقدمه، ولا يقف منه موقف الحذر والعداء. ومن أبرز خصائص هذه الحركات الفكرية:

1 ـ تولي قيادة هذه الحركات أشخاص متدينون من غير رجال الدين.

2 ـ قبول العلم المعاصر والفكر المعاصر مع الرغبة بالتوفيق والتلفيق.

3 ـ التسليم بتفوق المعرفة العلمية على المعارف الدينية الموروثة، والاستفادة من نتائج العلم لتصحيح المعتقدات الدينية وإثباتها.

4 ـ الاعتقاد بأن الإسلام الصحيح هو الإسلام الذي يرفض الاستبداد ويحث على العلم.

5 ـ الاعتقاد بأن المؤسسة الدينية متخلفة عن ركب العصر.

---

(1) رسول جعفريان، مصدر سابق، ص 69-70.

(2) Eqbal Ahmad, "comments on skocpol", theory and society, P.296.

6 ـ نقد الغرب وبخاصة الانحرافات الأخلاقية عنده.

7 ـ إطلاق شعار العودة إلى الذات والعودة إلى القرآن[1].

ومن الواضح أن أغلب هذه الخصائص تنم عن موقف نقدي للفكر الديني، وللمؤسسة الدينية التقليدية، وهذا الأسلوب النقدي كان العملة الرائجة في العقدين الثالث والرابع (1320ـ1330) حتى ليمكن القول: إن هذه المرحلة هي مرحلة نضج «التنوير الديني» في إيران[2]. ويهدف هذا التنوير إلى إصلاح الفكر الديني وتجديده والنظر إلى الدين بعين السياسة، ويحاول هؤلاء «المتنورون» أن يرجعوا كل أفكارهم إلى الدين.

وإن بعض الأفكار التي حملها دعاة التجديد هؤلاء هي أفكار مستوردة من الحداثة الغربية، ومن الأيديولوجيات الغربية ويعتقد بعض المؤرخين لهذه التيارات أن الحضارة الغربية المعاصرة كان لها وقعها العميق في نفوس دعاة التجديد، فعمدوا إلى إعادة تركيب الفكر الشيعي من جديد[3]، للمواءمة بين التشيع والفكر المعاصر، حتى قال بعض الباحثين: «**إن الدين الإسلامي والمذهب الشيعي الذي بدأ يروجه دعاة التجديد تحول إلى أيديولوجيا سياسية معاصرة**»[4].

ويهدف دعاة التجديد إلى رفع منسوب السياسة في الدين للوصول إلى ائتلاف بين القوى الدينية والتيارات السياسية التي يجمعها العداء للنظام القائم. وقد دخلت إلى أدبيات هذه التيارات دعوات التجديد

---

(1) انظر: سهراب رازقي سياهرودي، **الأيديولوجية والراديكالية الشيعية في الفكر السياسي المعاصر**، 1941 ـ 1978، رسالة جامعية (ماجستير في العلوم السياسية)، كلية الحقوق والعلوم السياسية في جامعة طهران، للعام الدراسي 1993-1994.

(2) محمد علي تقوي، مصدر سابق، ص14-15.

(3) رازقي سياهرودي، مصدر سابق، ص94-95.

(4) ناصر إيراني، مصدر سابق، ص131.

والاشتراكية وما شابه من مصطلحات معاصرة في مجال الكتابة السياسية والقصة والشعر، وتحدثوا عن حداثة إسلامية وإسلام تقدمي، يتضمن في طياته نقداً للفكر الديني وللمؤسسة الدينية إن لم نقل انقلاباً عليها[1].

واستخدم أكثر هؤلاء الرمزية والأسلوب الرمزي ذريعة لإعادة تفسير النصوص الدينية واستخراج معانٍ جديدة تتناسب مع العصر، ولم يقتصر هذا التفسير الرمزي على مجال ديني دون مجالٍ آخر، بل شمل مجالات عدة وبخاصة تلك المجالات التي يصعب على عقولهم فهمها بما لها من دلالات غيبية غير مادية.

نعم لقد جرت في فترة (1953 ـ 1978) محاولات للإصلاح الديني ضمن نموذجين أساسيين هما: الإصلاح وإحياء الفكر الديني، والثورية والراديكالية، ونحن نعتقد أن هذين النموذجين كلاهما يصنفان ضمن إطار التلفيق، وسوف نشرح أسسهما وعناصر تكوينهما ضمن الحديث عن التلفيق وإشارتنا هنا تقتصر على الأبعاد المشتركة بين النموذجين. ومن جهة أخرى لما كان الغرض الأساس لنا هو البحث عن فكر الثورة الإسلامية، ودور التيارات الفكرية المتنوعة في التأسيس لها لا نرى ضرورة للخوض في كثير من التفاصيل التي لا تمس جوهر هدفنا الذي اخترنا ميداناً لدراستنا هذه، ونحيل القارىء إلى بعض الأبحاث المفصلة المخصصة لبعض هذه التيارات التي لا تدخل في صميم دراستنا[2].

---

(1) Eqbal Ahmad, op.cit, PP.296-297.

(2) للمزيد راجع: رسول جعفريان في بحثه حول الاتجاهات التلفيقية (مصدر سابق)؛ ومحمد علي تقوي، (مصدر سابق)؛ **ورازقي سياهرودي، الراديكالية في الفكر السياسي المعاصر (1941 ـ 1978).**

ج ـ البناء الداخلي

تجدر الإشارة إلى أن العقد الرابع عشر الهجري الشمسي كان فترة مناسبة للتيارات الفكرية، إثر ما غصت به تلك الفترة التاريخية من أحداث وظروف تاريخية مساعدة. ويمكن اعتبار العقد الرابع عقد البناء الداخلي وتنظيم المحتوى الباطني للأفراد، وعلى الأخص عند التيار الفقهي ـ الولائي الذي كان أكبر همه التفرغ للتأمل والتفكير النظري.

في العقد السادس وبخاصة بعد انقلاب العام 1953 بلغ الاستبداد والتضييق على الحريات السياسية أوجه، ما دعا القوى والتيارات المعارضة إلى الانسحاب من الساحة الاجتماعية. وقد ساعد على تثبيت وتقوية نظام الشاه مجموعة من العوامل المتضافرة منها: المساعدة المالية والعسكرية الأميركية ومنها ارتفاع مداخيل النفط، وقد أدت هذه الأمور إلى تثبيت النظام وتقويته وبالتالي عسكرته وتسلط أميركا الكامل على مفاصل الحياة السياسية وتفاصيلها الأمر الذي بلغ ذروته عام 1961 وما بعده. وقد كانت تلك الأوضاع على قسوتها أرضية مناسبة للسير قدماً بفكرة الثورة الإسلامية[1].

وبناءً على ملاحظة الأوضاع الاجتماعية والسياسية التي عصفت ما بين عامي 1953 و1978، يمكن تقسيم مسيرة الأسس الفكرية للثورة الإسلامية إلى مرحلتين لكل منهما خصائصها المميزة لها. تتميز المرحلة ما بين عامي 1953 و1963 بتثبيت الملكية واستقرار نوع من الديكتاتورية المستندة إلى الدعم الاميركي الذي أدى إلى ضعف القوى المعارضة والثورية، بل وانسحابها من ميدان المواجهة. هذا على الصعيد السياسي. وأما على الصعيد الفكري، فقد كانت هذه المرحلة غنية بالنتاج الفكري والتأسيس للبناء النظري للثورة.

---

(1) سوف نتعرض بالتفصيل لهذا الأمر في محله من هذه الدراسة.

وعلى الرغم من أن انقلابالعام 1953 أعاد الشاه إلى السلطة وثبت دعائم ديكتاتوريته وأدى إلى وضع أمريكا يدها على إيران، إلا أن انسحاب القوى المعارضة من ساحة العمل السياسي كانت له آثاره المهمة في البناء الفكري للثورة، وانصراف المعارضين للنظام إلى العمل الفكري والتربية والتعليم. وهذا ما نقصده من عدنا هذه المرحلة مرحلة البناء الداخلي.

والنصف الثاني في هذه الحقبة التاريخية أي ما بين عامي 1963 و1978 يُمكن تسميته بعصر ظهور التيارات الفكرية وبروزها إلى الساحة السياسية والاجتماعية، ودعوتها النظام وأدواته إلى المواجهة بعد فترة هدنة خصصت لإعادة البناء، الأمر الذي أدى إلى إتاحة المجال لمفكري الثورة لعرض أفكارهم وتصوراتهم حول الثورة.

وفي هذه المرحلة شهدت الساحة السياسية والفكرية تنافساً بين أربعة تيارات فكرية يعتبر كل منها امتداداً لتيارٍ فكري ناشط قبل عام 1953. التيار التلفيقي الإصلاحي الذي يعد امتداداً لحركة مصدق والجبهة الوطنية، التيار التلفيقي الراديكالي الذي يعد امتداداً لماركسية حزب تودة، التيار الملكي الإيراني المرتبط بقومية رضا خان والمعارض إلى درجة التناقض للثورة؛ ولذلك لن نتعرض له، إلا بما له من أثر تحفيزي على فكر الثورة الإسلامية، وأخيراً التيار الفقهي ـ الولائي المرتبط بالتيار الإسلامي الذي كان ناشطاً في المرحلة السابقة.

المبحث الثاني: التيار التلفيقي الإصلاحي

يعد هذا التيار امتداد للتيار الوطني الذي كان ناشطاً أواخر العقد الرابع (1940) في قالب الجبهة الوطنية، مع فارق هو إعادة النظر في الأصول الفكرية وطرق المواجهة. وقد اخترنا تعبير «التلفيقي الإصلاحي» لتوصيف هذا التيار للإشارة إلى خصوصيتي التلفيق

والإصلاح اللتين تمثلان الإطار الذي ينشط هذا التيار ضمن حدوده. وذلك لاعتقاد دعاة هذا التيار بضرورة الجمع بين الإسلام والديموقراطية وغيرها من المفاهيم التي ولدت في العصر الحاضر، ولو احتاج الأمر إلى إجراء بعض التعديلات على منظومة الفكر الديني تحت عنوان الإصلاح. من هنا، عمد هذا التيار إلى تأويل القرآن وغيره من النصوص الدينية لاستخراج معانٍ تلائم العصر وتتطابق مع آخر منتجاته الفكرية.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى كان يعتقد هذا التيار بإمكان إصلاح النظام من الداخل من خلال العودة إلى الدستور، وقد نظم طرائقه في المواجهة وفق النظرية القائلة بإمكان الاكتفاء بالمواجهة السياسية من دون الحاجة إلى الثورة. ومن السمات البارزة في رؤية هذا التيار حسن ظنه بالغرب وإمكانية التفاهم معه.

والتشكيل الأبرز الذي تبنى هذا التيار الفكري هو «نهضة حرية إيران» (حركة تحرير إيران) التي يمكن اعتبارها استمراراً للجبهة الوطنية قبل انقلاب العام 1953، التي أصيبت بنكسة بعد الانقلاب، إلا أن أنصار هذه الجبهة لم يتخلوا عنها بالكامل استجابة مع تضييق النظام على قادتها والحكم بالسجن على بعضهم وإعدام آخرين. ولكن ذلك لم يستأصلها من الوجود، بل بقيت إطاراً ولو غير معترف به من السلطة، مثلها في ذلك مثل حزب تودة. وكانت الجبهة الوطنية مركز الثقل في القوى المعارضة للنظام نظرياً. وأما على مستوى الواقع والفعل لم يتجاوز فعلها إصدار مجموعة من البيانات السياسية ما بين عامي 1951 ـ 1953 يضاف إلى هذه البيانات محاولة غير ناجحة لإصدار صحيفة سياسية باسم «طريق مصدق»، وضعفت الجبهة بعد ذلك حتى لم تعد تضم من الأعضاء الفاعلين ما يزيد على عشرين فرداً.

ومع تبدل الأوضاع السياسية للمجتمع الإيراني عام 1960 شكل الباقون من قيادات الجبهة الوطنية، الجبهة الوطنية الثانية التي ضم

مجلسها القيادي الأعلى: مهدي بازركان، يد الله سحابي، وآية الله الطالقاني[1]. ولكن الخلافات الداخلية وعدم وجود استراتيجية واضحة لمواجهة النظام منعت من إعادة الحياة إلى الجبهة الوطنية من جديد. ما دعا المهندس مهدي بازركان بالتعاون مع آية الله الطالقاني إلى تأسيس تشكيل جديد أطلق عليه «نهضة حرية إيران» أُعلن عنه بشكلٍ رسمي في العام 1961. وعلى الرغم من أن قيادة هذه الحركة من الجناح المتدين في الجبهة الوطنية، إلا أنها لم تستطع الحصول على تأييد بين العامة من المتدينين وغيرهم، وانحصر تأييدها بالأوساط الجامعية والمثقفين. وقد ختم تاريخها بعد موقفها من ما عرف بالثورة البيضاء والاستفتاء عليها، وذلك من خلال اعتقال قياداتها والزج بهم في السجون[2].

وبعد القضاء على انتفاضة في العام 1963 وإحياء الديكتاتورية من جديد وزيادة الضغط على المعارضين للنظام، اضطر هؤلاء جميعاً المتدينون منهم وغير المتدينين إلى الانسحاب بل الانزواء. واختار كل منهم خياراً مناسباً له، فمنهم من اختار السفر والإقامة خارج إيران ومنهم من انشغل بالتعليم، وآخرون اعتمدوا سياسية الصبر والانتظار.

وقد شهد عام 1965 تشكيل الجبهة الوطنية الثالثة، إلا أن الاختلاف وعدم وضوح الرؤية وعدم توفر قيادة منسجمة أدى إلى فشل هذه المحاولة الجديدة أيضاً، واستطاع نظام الشاه الوقوف على قدميه وتجاوز أزمات السنوات 1961 حتى 1963. وبعد اعتقال مهدي بازركان عام 1965 وخروجه من السجن عام 1967 اختار الحياة الهادئة[3] ثم عاوت نهضة حرية إيران نشاطها مع انطلاق الثورة الإسلامية.

حتى أوائل عام 1977 لم يكن يسمع «لنهضة حرية إيران» ولا

(1) محمد علي تقوي، مصدر سابق، ص210.

(2) صادق زيبا كلام، مصدر سابق، ص223.

(3) محمد تقوي، مصدر سابق، ص213.

لمهدي بازركان صوت، إلى أن استعادوا نشاطهم تدريجاً بدءاً من ربيع هذا العام، وقد بدأوا نشاطهم بإصدار عدد من البيانات غير الموقعة التي ترسل إلى بعض المسؤولين ووكالات الأنباء، ثم بعد ذلك شرعوا بإرسال رسائل موقعة إلى الشاه وغيره من مسؤولي النظام وبعض السفارات الأجنبية، وأظهر بعضهم رغبة بالتعاون مع السفارة الأميركية إثر تعيين سفيرها الجديد[1]. واستمروا على هذا المنوال حتى العام 1978.

أ ـ الأسس الفكرية والمبادىء

لقد كان العقد السادس عقد الاضطراب وعدم الثبات الفكري عند التيار الوطني (الجبهة الوطنية الثانية والثالثة، ونهضة حرية إيران)؛ حيث لم يستطع هذا التيار تقديم رؤية فكرية متماسكة تستطيع التأثير في الحراك الاجتماعي السياسي في مواجهة النظام[2] ولكن مع ذلك يمكن البحث في ثنايا أدبيات «نهضة حرية إيران» لتلمس مجموعة من الأصول والمبادىء الأولية المكونة لرؤية هذه الحركة وعناصر تفكيرها ولو بالحدود الدنيا.

أعلن في احتفال إطلاق «نهضة حرية» إيران الشعار الآتي: «نحن مسلمون إيرانيون من أتباع مصدق»[3] ويكشف هذا الشعار عن الأركان الثلاثة الأساسية التي يقوم عليها البناء الفكري لهذه الحركة، فهي اختارت الإسلام بوصفه نظاماً قيمياً صالحاً للاجتماع المعاصر واعتمدت أسلوب مصدق منهجاً للعمل السياسي.

---

(1) ويليام سوليفان، **مهمة في إيران**، ترجمه إلى الفارسية: محمود مشرقي، ص 100-101.

(2) صادق زيبا كلام، مصدر سابق، ص224.

(3) نهضت آزادي إيران، صفحات من تاريخ إيران المعاصر، ص31؛ نقلاً عن: محمد علي تقوي، مصدر سابق، ص211.

والنموذج الفكري المعتمد لدى الحركة مؤلفات مؤسِّسَيها **بازركان** **وآية الله طالقاني**. يستند **الطالقاني** في بناء رؤيته الفكرية الجديدة إلى الإسلام، على التعمق في دلالات القرآن الكريم، بينما يستفيد **بازركان** من معارفه العلمية لفهم الإسلام وتفسيره، ولا يخفى ما بين الرجلين من اختلاف في المنطلقات. ومن هنا، لا بد للتعرف على فكر هذه الحركة من اختيار **بازركان** نموذجاً لعمق ارتباط الحركة به وارتباطها به[1].

دخل **بازركان** المعترك الاجتماعي في العقد الخامس من خلال «كانون إسلام» (مركز الإسلام) واللجان الإسلامية في الجامعة. وكان يأبى الدخول إلى عالم السياسة حتى الإنقلاب على مصدق. وبعد الانقلاب شرع في النشاط السياسي، وأدى ذلك إلى اعتقاله وسجنه عام 1955، فولد السجن عنده قناعة بضرورة التربية الديموقراطية والاستعداد للنشاط الاجتماعي[2].

وبما أن **بازركان** من أنصار **مصدق** والجبهة الوطنية، فقد صاغ البناء الفكري لـ «نهضة حرية إيران» بطريقة يحاول فيها التوفيق بين القومية والإسلام. ويمكن تتبع مجموعة من الخصائص العامة لفكر **بازركان** ضمن ما يأتي:

1 ـ التلفيق بين العلم والدين

يؤمن **بازركان** بفهم خاص للإسلام مستوحى من معارفه العلمية. وقد سعى إلى استخدام وتوظيف ما استفاده من معارف، وما خبره من أفكار في فهم الإسلام وتفسيره من جديد، ليصل إلى الحد الأعلى من المواءمة بين الإسلام والعلم. ومن هنا، يمكن عدّه أحد أبرز وجوه

---

(1) انظر: محمد علي تقوي، مصدر سابق، ص 207 و 214.

(2) Ervand Ibrahimian, Radical islam: The iranien mojahidin, P.164.

الإصلاح الديني في القرن الأخير في إيران[1]، من الذين سعوا إلى التوفيق بين الدين والعلم من جهة، والدين والقومية من جهة أخرى، وأكثر كتبه محكومة بهذه الرؤية. وبالنظر إلى كثرة ما كتب في هذا الميدان يعده بعض الباحثين أبرز وجوه الإصلاح في تلك الفترة.

وأكثر ما يعنينا من نتاج **بازركان** الفكري في دراستنا هذه، نظرته إلى الدين بعيون العلم التجريبي[2] وتقوم هذه الرؤية على الدين وعلى مصادر مفادها صلاحية الإسلام لكل عصر وزمان شرط تفسيره في كل عصر بحسب مقتضياته. وقد سعى إلى تحقيق هذا الأمر من أبواب مختلفة، منها محاولة إثبات بعض القضايا الدينية بطرائق علمية تجريبية في سعي منه لحل التعارض الموهوم بين العلم والدين. وقد خصص لهذا الهدف كتابه «راه طي شده» (الطريق الذي طوي)، والذي يمكن اختصاره بدعوى أن ما وصل إليه الإنسان بعقله هو عين ما حاول الأنبياء عليهم السلام بيانه للناس من خلال الوحي.

ويعد هذا الكتاب أهم ما كتب **مهدي بازركان** لناحية كشفه عن الخطوط الأساسية لرؤيته الفكرية. وأهم عناصرها دعواه الاتحاد والتوافق بين ما توصل إليه العقل الإنساني عن طريق التجربة وبين ما أتى به الأنبياء عليهم السلام عبر الوحي.

وبعبارةٍ أخرى: يعتقد **بازركان** بأن تطور العلم سوف يؤدي إلى الاستغناء عن الوحي[3]. وفي كتابه «المطهرات في الإسلام» يحاول الاستفادة من الكيمياء الحيوية (بيوشيميك) وقوانين الفيزياء لإثبات صحة

---

(1) رازقي سياهرودي، مصدر سابق، ص6-95. وللتعرف على مظاهر الإصلاح الديني في فكر بازركان يراجع: محمد علي تقوي، مصدر سابق، ص216-280.

(2) محمد علي تقوي، مصدر سابق، ص235.

(3) محمد علي تقوي، مصدر سابق، ص251.

الأحكام التي يذكرها الفقهاء للماء وكيفية التطهير به. وكذلك في كتابه «العشق والعبادة أو ترموديناميك الإنسان» يحاول إثبات أن العبادة والحب لله يمثل المحرك للإنسان نحو الله. وفي كتابه «سير تحول القرآن» يستفيد من علم الرياضيات لحساب زمن نزول الآيات بحسب طول الآية.

وهكذا يتضح من هذا العرض السريع شدة انجذاب **بازركان** للعلم وتحكيمه في فهم وتفسير النصوص الدينية. وتعتبر هذه السمة من أبرز السمات التي تميزه عن غيره من المفكرين الذين يلتقون معه في بعض التوجهات والأفكار. فهو يستفيد من العلوم الحديثة لإثبات صحة الأفكار الدينية كما لتفسير النص الديني، ويعتقد أن أهم المنافع المتوقعة من هذا المنهج هي تطهير الفكر الديني من الخرافات[1] وخلاص المسلمين من التخلف والانحطاط.

ومن هنا، يبدو عمق التوجه الإصلاحي عنده، بل الدعوة إلى تهذيب الدين والفكر الديني. وضمن هذا الإطار تصنف مواقفه الفكرية والاجتماعية من القضايا الدينية ونقده للفكر الديني كما للمؤسسة الدينية. ومن النقاط الواضحة في فكره ربطه بين الدين والدنيا واعتقاده بوجوب وجود موقف ديني من كل قضية اجتماعية، وبالتالي عدم قبوله بالفصل بين الدين والدولة. ولكن لا يرضى أيضاً بالتداخل الكامل بينهما، بل يعتقد بلزوم حصر التدخل الديني في رسم الأهداف العامة والخطوط الكبرى[2].

2 ـ العودة إلى القرآن

إلى جانب الربط بين العلم والدين، يلاحظ إصرار **بازركان**

(1) مهدي بازركان، **الطريق الذي طوي**، ص75.

(2) مهدي بازركان، **الحد بين الدين والسياسة**، ص47.

الواضح على الرجوع إلى القرآن والاستفادة من آياته، بل ربما استندت فكرة الاستفادة من العلوم التجريبية إلى دعوة القرآن المتكررة للتفكر في الآفاق. وفي مقابل محاولة تبرير أكثر أفكاره والاستدلال لها بآية من القرآن نجده قلما يهتم بالسنة والأحاديث التي نقلت عن المعصومين (عليهم السلام). وهو يعتقد بأن القرآن نزل لتفهيم الناس؛ ولذلك لا يقبل فكرة إبهام مورد من القرآن وحاجته إلى غيره للوصول إلى فهمه[1].

ويبدو هذا الاهتمام بالقرآن في كتابه «العودة إلى القرآن» الذي يفترض فيه كمال القرآن والإسلام، وكذلك في كتابه «المطر والرياح في القرآن»؛ حيث يحاول فيه المقارنة بين حديث القرآن عن المطر والرياح وبين نظريات العلوم الحديثة حول هذين الموضوعين؛ لينتهي إلى التسليم بصحة القرآن ووحدة منزل القرآن ومنزل المطر[2]. ويعتقد أن القرآن منزل من مصدر أزلي أبدي؛ ولذلك لا يحتاج إلى تغيير أو تعديل، وما يجب تعديله هو فهم الإنسان للقرآن تبعا لحاجات العصر ومقتضياه[3] وما يقصده من العودة إلى القرآن هو العودة إليه لاستخراج الأيديولوجيا والأوامر والنواهي والرؤى منه[4].

ولقد كانت محاولات بازركان لإثبات علموية الأفكار والمعتقدات الدينية تمرداً على الضوابط والمقررات التقليدية لفهم النص الديني[5]. ومن هنا، لم تحظ أفكاره ونظرياته بقبول لدى عامة الناس على الرغم من جدتها، وانحصر قبولها في الأوساط الجامعية. وعلى الرغم من

---

(1) مهدي بازركان، **الحكومة العالمية الواحدة**، ص81.

(2) مهدي بازركان، **المطر والرياح في القرآن**، ص15-16؛ نقلاً عن: محمد علي تقوي، مصدر سابق، ص 249-250.

(3) مهدي بازركان، **العودة إلى القرآن**، ج1، المقدمة، ص 14-15.

(4) مهدي بازركان، **العثور على القيم من جديد**، ج1، ص55.

(5) رازقي سياهرودي، مصدر سابق، ص99.

محاولته إثبات ملاءمة الدين لهذا العصر، إلا أن من النتائج التي ترتبت على فكره والتي كانت هدفاً له أيضاً هو إثبات إمكان الجمع بين القومية والدين وحل التعارض بينهما في إطار الحركة الدستورية (المشروطة) والبرلمان.

3 ـ التلفيق بين الدين والقومية

إذا كان الهدف الفكري المراد من طرح **بازركان** إثبات الانسجام والتوافق النظري بين العلم والدين، فإن الهدف السياسي الاجتماعي هو إثبات إمكان الأخذ بكلٍ من الدين والقومية. وعلى الرغم من التعارض الذاتي بين الدين والقومية، ومعرفة «نهضة حرية إيران» بهذا الأمر، إلا أن ضرورات الائتلاف بين المتدينين ـ والقوميين دعت منظري هذا الائتلاف لاجتراح الحلول الفكرية للمصالحة بين الطرفين.

ولم تكن كل لوازم القومية هدفاً **لبازركان** نفسه، بل كان يضع نصب عينيه تجربة **مصدق** ودعوتها إلى الحرية والديموقراطية بعيداً عن التعالي القومي الذي شكل إستراتجية للشاه وماكينته الفكرية. والمستند الذي اعتمد عليه في محاولته التوفيقية بين الإسلام والديموقراطية بعض المفاهيم الإسلامية التي تغري بتفسيرها ديموقراطياً أو تشي بذلك ولو من بعيد.

ومن بين هذه المفاهيم، الحرية، المساواة، ويعد مفهوم الحرية من أهم أركان فكر **بازركان**؛ حيث كان يؤمن بأن هذه الكلمة وإن لم ترد بمعناها المعاصر في النصوص الدينية، إلا أن لوازمها وآثارها كانت مورد تأكيد القرآن الكريم والسنة والنبوية[1] فهو يعتقد بأن الحاكم مسؤول أمام المواطن وتجاهه، والمواطن بدوره يتحمل مسؤوليات خاصة تجاه الدولة

---

(1) مهدي بازركان، العثور على القيم من جديد، ج3، ص364.

التي ينتمي إليها، وأهمها الالتزام بالقوانين، والالتزام بالقانون ومسؤولية الحاكم تجاه المواطن من المفاهيم الإسلامية الواضحة، وهل الديمقراطية والحرية إلا ذاك؟[1]. وبناءً على هذا الفهم لكل من الديموقراطية والإسلام يعتقد بأن عصر النبي ﷺ والخلفاء الراشدين من بعده من أكثر عصور التاريخ ديموقراطية[2]. وهكذا يظهر أن العنصر الأساس في فكر «نهضة حرية إيران» وبازركان نفسه فكرة الحرية، ومواجهة الاستبداد الذي عانى منه المجتمع الإيراني دهراً طويلاً، ويتأكد اهتمام هذه الحركة بالحرية عندما يلتفت المراقب إلى أن تأسيس الحركة نفسها هو نتيجة من نتائج الاستبداد والجو الخانق الذي ساد بعد الإنقلاب على مصدّق[3].

ب ـ طريقة المواجهة السياسية

يتضح من بعض ما مر أن الخيار الذي اعتمدته «نهضة حرية إيران» لمواجهة نظام الشاه هو خيار المواجهة السلمية ضمن إطار الدستور، ولم تكن تحمل لوناً واضحاً لمناهضة الاستعمار. ولم تكن مواجهة أميركا هي الهدف الأساس لهذه الحركة، بل كانت تحاول المواجهة ديموقراطياً وعن طريق البرلمان مع عدم المساس بتسلط أميركا على إيران، ولا إزاحة الشاه عن سدة الحكم[4].

وبعبارةٍ أخرى: جعلت «نهضة حرية إيران» نصب عينيها هدفاً واضحاً ومحدداً هو التخفيف من استبداد الشاه؛ ولذلك لم تطرح يوماً فكرة الثورة ضد النظام الملكي. واللافت أن هذا الموقف لم يتبدل حتى

---

(1) المصدر نفسه، ص411.
(2) مهدي بازركان، **أربع مقالات**، ص128.
(3) محمد علي تقوي، مصدر سابق، ص280.
(4) رازقي، سياهرودي، مصدر سابق، ص122.

في أوج الثورة وحتى في الشهور الأخيرة من حكم الشاه، حيث أقدم **بازركان** على تشكيل لجنة «الحرية وحقوق الإنسان»[1].

ومن اللافت أن بعض المحللين الذين يعيشون خارج البلاد، من أنصار النظام السابق، يؤيدون «نهضة حرية إيران»، وينطلقون منها لمعالجة قضايا الثورة الإسلامية، والحكم عليها. وهذا الخطأ في المنطلق هو أحد أسباب الخطأ في الأحكام والنتائج. ومن هؤلاء **فريدة فرهي** التي تقيم في الولايات المتحدة تشير إلى نظرية **بازركان**، وتعتقد بأن الشعب الإيراني لم يثر من أجل الجمهورية الإيرانية، بل ثار على الاستبداد وضد علاقات الشاه مع أميركا[2].

ومن المثير أنها تشير لإثبات إدعائها إلى عدم وجود «حزب جمهوري إسلامي» قبل الثورة، وتأسيسه بعد الثورة واستلامه السلطة، وتعتقد أن النظام الإسلامي القائم في إيران و«حزب جمهوري إسلامي» هما شيءٌ واحد. علماً أن مقالتها هذه كتبت عام 1988؛ أي بعد حل الحزب.

1 ـ أزمة الحرية والديموقراطية

ربما خُدعت الولايات المتحدة الإميركية بمثل هذه التحليلات والنظريات ولم تدرك عمق ما حصل بعد انتصار الثورة إلى سنوات. وقد حاولت في العام 1978 البحث عن بديل للنظام الملكي عندما كان يتفكك وينهار تدريجاً، وفي ذلك الوقت كتب جيمس بل مقالة ينصح فيها الولايات المتحدة بعدم القلق؛ لأن الثورة تقوم على أكتاف الطبقة

---

(1) Jerrol Green, counter mobilization in the Iranian revolution, Merip report, P.129.

(2) Farideh Farahi, state disintegration and urban revolutionary crisis: A comparative analysis of Iran and Nicaragua, comparative political studies, P.249.

الوسطى المرتبطة بالثقافة الغربية والتي سوف تكون العمود الفقري للنظام اللاحق[1].

وبناءً على مثل هذه التطورات بادرت السفارة الأميركية إلى الاتصال بـ «نهضة حرية إيران» وبازركان[2] **وشجعته على التفاوض مع قره باغي** رئيس الأركان في جيش الشاه، والاكتفاء برحيل الشاه كهدف سياسي للثورة[3] وقد كانت هذه المواقف والتصرفات مبنية على تلك التحليلات التي ترى أن دافع الشعب إلى الثورة هو المطالبة بالديموقراطية والحرية السياسية، وهذه هي تحليلات «نهضة حرية إيران» وقد رفع اختيار **بازركان** لرئاسة أول حكومة بعد الثورة منسوب الأمل والإيمان بهذه التحليلات.

وقد كان يأمل المراقبون الغربيون أن يأخذ الليبراليون زمام المبادرة لتشكيل نظام سياسي موالٍ للغرب ووفي لقيمه وثقافته، لاعتقادهم بأن روح الثورة ودافعها هو المطالبة بالديموقراطية والحريات السياسية[4].

يقول مايكل فيشر في مقالةٍ له:

«كل الأمل معقود على أن آية الله الخميني سوف يساعد على إيجاد نظام بورجوازي كان قد بدأ بالتشكل مرتين قبل هذه المرحلة، على أن يتطور هذا النظام إلى نظام ديموقراطي ليبرالي بفضل جهود المتنورين»[5].

نعم لقد انتعشت آمال المراقبين الغربيين بتعيين **بازركان** في موقع

---

(1) Garry sick, all Full Down, America‘s Tragic encounter with Iran,
نقلاً عن: ناصر إيراني، مصدر سابق، ص11. خلاصة الكتاب المذكور.

(2) ويليام سوليفان، **مهمة في إيران**، نقله إلى الفارسية: محمود مشرقي، ص102 و 143.

(3) المصدر نفسه، ص 167-168.

(4) T. skocpol, Renter state and Shia Islam in the Iranian revolution, theory and society, **P**.276.

(5) MÁ JÁ Fisher, **Protest and revolution in Iran**, Haravard international review, P.6; quoted by: skocpol, Ibid, P.276.

رئاسة الحكومة الأولى بعد الثورة، ولكنهم لم ييأسوا بعد سقوط حكومته بل حرصوا على التواصل مع المتنورين في «حزب جمهوري إسلامي» مراهنين على أن رجال الدين ما زالوا يحملون عقلية القرون الوسطى وبالتالي لن يتمكنوا من متابعة إدارة البلاد[1]. وبالتالي سوف يتنحون لمصلحة الليبراليين وقد أتى بني صدر بالفعل.

ويبدو أن أهم أسباب الفشل الأميركي في مواجهة الثورة الإسلامية يكمن في التحليل الخاطىء لدوافع الشعب الإيراني نحو الثورة. ومن هنا، كانوا يراهنون على الليبراليين وبخاصة «نهضة حرية إيران»، ويضغطون على الشاه للتنازل قليلاً وفسح المجال لبعض الحريات السياسية، علهم بذلك يوقفون عجلات الثورة. ويعلق **بريجنسكي** ساخراً وغاضباً في الوقت نفسه، على نظرية بعض الأجنحة في وزارة الخارجية قائلاً: «**لا أفهم كيف يمكن أن يؤدي إلزام الشاه بالدستور وتحويل نظامه إلى نظام ملكي شبيه ببعض الملكيات الأوروبية إلى هدوء الشعب الذي قام منتفضاً بوجهه**»[2].

وعلى الرغم من اعتراف **بريجنسكي** بأن تشكيل حكومة مصالحة وطنية لن يؤدي إلى هدوء الشعب وانسحابه من الساحة بعد أن اتخذ قراره بالتغيير[3]، ولكنه يرى أن سبب الثورة هو رغبة الشعب الإيراني بالديمقراطية وبخاصةٍ أن الشاه خطا الخطوة الأولى نحو الحداثة وتحتاج متابعة المسيرة إلى قوى جديدة لا يمكن أن تقوم بدورها، إلا بديموقراطية سياسية كاملة[4].

---

(1) T. skocpol, op.cit, p276.

(2) زينغو بريجنسكي، **أسرار سقوط الشاه والرهائن**، نقله إلى الفارسية: حميد أحمدي، ص12.

(3) المصدر نفسه، ص13.

(4) المصدر نفسه، ص23-24.

لا شك في رواج الفساد السياسي ـ الاجتماعي طوال عهد الشاه، ولكن التدقيق في ما حصل إبان الثورة وقبلها لا يسمح بإرجاع الثورة إلى هذه الأسباب، ويستدل بعض الكتاب على هذه الدعوى بالاستشهاد بالعقدين (1960 ـ 1970)؛ حيث لم تكن المطالبة بالعدالة والحريات السياسية هماً من هموم عامة الشعب، بل كان هؤلاء في وادٍ بعيد عن أودية السياسة، وكانت الحركات السياسية التي تحمل شعارات الحرية والديموقراطية بعيدة عن المجتمع الإيراني وهو بعين عنها.

2 ـ «دمقرطة» الإسلام

العدالة والمساواة من المفاهيم التي كانت تشغل فكر **بازركان** الذي يعتقد بأن العدالة هي مطلب الأمم والشعوب جميعاً، بل قد جربت الشعوب والأمم كل أنظمة الحكم من الإقطاع والقومية والاشتراكية وغيرها؛ طمعاً في نيل العدالة، ولم تستطع كل أنظمة الحكم هذه تحقيق هذا الطموح وسيادة العدالة[1] وسوف يبقى الإنسان في حركة دائمة ودائبة باحثاً عن العدالة حتى ظهور المهدي (عج).

وعلى ضوء ذلك، فلا عجب أن يستنتج **بازركان** من بعض المفاهيم الإسلامية مثل: البيعة، الحرية، الشورى، العدالة؛ أن يستنتج المساواة والديموقراطية من النصوص الإسلامية[2] ولذلك يرى عدم وجود أي فرق بين الدولة الإسلامية والدولة الديموقراطية؛ حيث إن الحرية والمساواة والديموقراطية من الأصول المشتركة بين الإسلام والليبرالية[3]. ومن أبرز نقاط الضعف الفكري عند جماعة «نهضة حرية إيران» أنهم في الوقت الذي يعلنون فيه عن قبولهم الإسلام وأصوله

---

(1) مهدي بازركان، **الحكومة العالمية الواحدة**، ص 38-39.

(2) محمد علي تقوي، مصدر سابق، ص 283.

(3) مهدي بازركان، **البعثة والأيديولوجيا**، ص 116.

الفكرية، يأخذون بالديموقراطية ونظرية حكم الشعب لنفسه، والحال أن الإسلام يلزم الحاكم والمحكوم كلاهما بالخضوع لسلطة الله والقوانين التي شرعها.

إن سلطة الشعب على نفسه بالمعنى المطروح في الديموقراطية البرلمانية أو غيرها من الديموقراطيات، تقوم على مبدأ الإنسانوية أي محورية الإنسان في مقابل محورية الله في الفكر الإسلامي، ومن لوازم ذلك إعطاء الإنسان حق التشريع وفق رغبات الأكثرية وتقديرها لمصالحها. ويعتقد **بازركان** وبعد تأويله لنصوص القرآن والسنة أن الإسلام أيضاً إنسانوي[1]. ومن هذا المنطلق، يعتقد بعض الباحثين أن البحث عن مفردة الديموقراطية واستخراجها من بطن النصوص الإسلامية له تفسير من اثنين، إما هو تلفيق وحمل للفهم الغربي على الإسلام، أو هو استخدام لمفردة الديموقراطية في معنى الحرية[2]. وفي هذا السياق توضع أكثر جهود **بازركان** الذي يسعى دائباً للبحث عن معادلات إسلامية للمفاهيم السياسية الغربية.

وينتقد عدد من المفكرين السياسيين هذا المنهج في التعامل مع القضايا الفكرية، ومن هؤلاء **حميد عنايت** الذي يرى إلى هذا المنهج على أنه نوع من السطحية والاعتماد على التشابه الظاهري بين المفاهيم، وأنه نتيجة من نتائج عدم الغوص في باطن الفكر الديموقراطي والإسلام للوقوف على ما بين الفكرين من فوراق عميقة، لا تسمح باستخراج مفاهيم أحدهما من الآخر. ويعتقد أن هذا النوع من المفكرين ينقسم إلى قسمين: منهم من يتخذ موقفاً فلسفياً تجاه العالم الواحد أو الدولة الكونية فيكسر صورة الفرد ويطمسها، ومنهم من يدخل في التفاصيل للبحث عن

(1) مهدي بازركان، **العثور على القيم من جديد**، ج3، ص437.

(2) حميد عنايت، مصدر سابق، ص 227-228.

مبررات تدَخُّل الفرد وممارسته الرقابة على الدولة من النصوص الإسلامية[1] ويَدْخُل بازركان ضمن إطار المجموعة الثانية.

ويشير **حميد عنايت** إلى مشكلة وقع فيها كثير من المنظرين والمفكرين في مجال البحث حول الديموقراطية، وهي محاولتهم التوفيق بين الفكر الإسلامي، وما فيه من رؤى أخلاقية وقانونية وبين الديموقراطية[2]. وهو يرى أن المطلوب لتقديم نظرية سياسية أعمق وأدق لا بد من قراءة الديموقراطية وإعادة استخراج مفاهيمها من الإسلام؛ بحيث إن ما فعله عدد من المفكرين المسلمين هو محاولة جعل الديموقراطية هي الأساس والمنطلق وبناء الأحكام والقوانين عليها، بدل بنائها على أساس موازين الأخلاق والفكر الإسلامي وضوابطه القانونية والحقوقية. وبالتالي لا يمكن الوصول إلى نظرية منسجمة بهذه الطريقة من العمل الفكري. ويعتقد **حميد عنايت** بعدم إمكان اجتناب هذا الخلل؛ وذلك لأن بناء الديموقراطية على قواعد ثابتة لا تقبل التغيير يؤدي إلى ظهور عدم الانسجام بين الإسلام والديموقراطية[3].

وما فعله **بازركان** هو إعادة استخراج مفاهيم الديموقراطية من الإسلام؛ ولذلك لم يحاول لا هو ولا غيره في «نهضة حرية إيران» تقديم مشروع جديد للدولة[4]. بل لم تكن «نهضة حرية إيران» بصدد تغيير النظام واستبداله بنظام آخر. هذا قبل الثورة، وأما بعد انتصار الثورة فقد أعلن موقفاً محدداً من شكل السلطة والنظام السياسي في الإسلام حاصله: إن الإسلام لم يحدد في أي نص من نصوصه شكلاً خاصاً

---

(1) حميد عنايت، مصدر سابق، ص 227.

(2) المصدر نفسه، ص 236.

(3) المصدر نفسه، ص236.

(4) مهدي بازركان، **ثورة إيران في حركتين**، ص 85-86.

للسلطة، وليس ذلك إهمالاً من الإسلام لهذه القضية الأساسية، بل تعمد الإسلام ذلك ليترك للمسلمين تنظيم أمور الدولة وشؤونها وفق مقتضيات الزمان والمكان[1].

وبناءً على هذا التصور، يدعو إلى إقامة حكومة شورى وطنية هي حاصل المصالحة بين الإسلام والقومية. وعلى مستوى المضمون يقصد من هذه الدولة الجديدة بناء أنظمتها وقوانينها على مستوى الكليات والأهداف وفق الأحكام الدينية، وأما المقررات الإجرائية والتنفيذية فتتم بناء على الشورى ورأي الأكثرية[2]. وفي محلٍ آخر يطرح **بازركان** أن القرآن يعطي الشعب حق السلطة والانتخاب. وتجدر الإشارة إلى أنه دعا عند انتصار الثورة إلى نظام جديد سمّاه: «الجمهورية الديموقراطية الإسلامية» ولكن لم تتم الموافقة على مشروعه.

3 ـ تحليل المشكلة الاجتماعية

من الواضح أن طرح **بازركان** ومشروعه للنظام الجديد مبني على فهمه وتشخيصه للمشكلة الاجتماعية، وذلك أن النظام الجديد هو طرح لمعالجة مشكلة قائمة. ولقد كانت المشكلة الاجتماعية بنظر متنوري العقد الخامس من الوطنيين هي التخلف عن قافلة التطور الاقتصادي. أما هو، فيعتقد أن المشكلة هي الفساد السياسي والاجتماعي والتمييز ورواج الوساطة (الشفاعة والمحسوبيات في الإدارة) ما أدى إلى ظروف اجتماعية غير مناسبة أدت إلى اندفاع الجيل الجديد إلى العمل السياسي رغبة بالتغيير[3]. إذاً، ليس التخلف الاقتصادي داء المجتمع الإيراني، بل داؤه الفساد السياسي والتمييز وانعدام العدالة الاجتماعية وبالتالي عدم

---

(1) مهدي بازركان وغلام علي بازركان، **البعثة والدولة**، ص21.

(2) مهدي بازركان، **العثور على القيم من جديد**، ص232.

(3) انظر: مهدي بازركان، **مدافعات غير صالح تجديد نظر نظامي**، ص 41-61-62-169 و170؛ نقلاً عن محمد علي تقوي، مصدر سابق، ص 285.

سيادة الديموقراطية والقانون[1]. وبناءً عليه فالحل بنظره هو إقامة حكومة شورى وطنية.

وليست هذه الالتفاتة إلى غير الاقتصاد والمشكلة الاقتصادية من إبداعات **بازركان**، بل هذا الموقف هو الرأي السائد في هذه المرحلة وهو من امتيازات مرحلة ما بين 1953 ـ 1978 عن المراحل السابقة. حيث بدأ الالتفات في هذه المرحلة إلى المسائل المعنوية والثقافية، والبحث في إطارها عن حلول مناسبة. ومن هنا بدأت تطفو على السطح دعوات العودة إلى القرآن والرجوع إلى الإسلام، وبدأ يقل اللجوء إلى الغرب لاستيراد الحلول منه، وكذلك تراجعت الدعوة إلى تقليد الغرب والفكر الغربي بشكلٍ كامل. ويلاحظ هذا الأمر عند **بازركان** أيضاً حيث إنه على الرغم من اهتمامه بالغرب وعدم رفضه الكامل للفكر الغربي، إلا أنه يرى أن أقصى ما يمكن قبوله هو الانتقاء من الفكر الغربي لا تقليده بالكامل[2] ولكن لا يصل إلى الطلاق الكامل مع الغرب، بل بقي وفياً لعلومه وفكره. ومن هذا المنطلق، وبمقتضى هذا الوفاء يدعو إلى الاستفادة من الغرب، واستخدام علومه لتفسير القرآن وغيره من النصوص الدينية[3].

ج ـ مقارنة وتقييم

سوف نحاول في ختام الحديث عن «**نهضة حرية إيران**» تحديد نقاط ضعفها ونقاط قوتها من خلال استعراض نقاطٍ ثمان تكشف عن مدى إمكان عدها ممثلاً لفكر الثورة الإسلامية:

---

(1) بازركان، **العمل في الإسلام وفي إيران**، ص 124 و 128؛ نقلاً عن: محمد علي تقوي، المصدر نفسه.

(2) مهدي بازركان، **الطريق الذي طوي**، ص119.

(3) مهدي بازركان، **الحاجة إلى الإحسان**، ص187.

1 ـ يستفاد من مجموع ما ذكر خلال استعراض الأسس الفكرية التي ينطلق منها **بازركان**، أنه لم يختر الفلسفة والتنظير الفلسفي مدخلاً لتحليل مشكلة المجتمع الإيراني، بل دخل إلى خط العمل السياسي من باب علم الاجتماع، معتقداً أن مشكلة المجتمع الإيراني هي الاستبداد وانعدام الحرية الاقتصادية. ومن هنا، كان يعتقد بأن إصلاح النظام السياسي سوف يؤدي إلى حل المشكلة. وهذه واحدة من النقاط السلبية في تقييم هذه الحركة.

2 ـ تقوم أيديولوجيا التيار الإصلاحي التلفيقي على دعوى عجز الإسلام عن حل مشكلة المجتمع المعاصر. ومن هنا، سعى رجال هذا التيار إلى دعم الإسلام وتقويته باقتباس بعض المفاهيم الغربية وتلفيقها وضمها إلى الإسلام للحصول على تركيب يناسب العصر. وفي هذا الخط سار **بازركان** و«نهضة حرية إيران»، فلم يستطع الاستغناء عن الفكر الغربي بالكامل لاعتقاده بحاجة الإسلام إلى مفاهيم داعمة تسد ثغراته. لذا يعد هذا الموقف نقطة بين الضعف والقوة لهذه الحركة، فهي وإن اعترفت بالإسلام كمصدر للحل إلا أنها لم تثق بقدرته على ذلك.

3 ـ إن الثورات جميعاً تقوم على عنصر أساس هو رفض الوضع القائم ومحاولة استبداله، بينما نجد أن التيار الإصلاحي التلفيقي كان محافظاً إلى حدٍ بعيد، حريصاً على إصلاح النظام القائم وإدخال بعض التعديلات عليه؛ ولذلك يعد هذا الموقف من النقاط السلبية التي تمنع من اعتبار هذه التيار ممثلاً لفكر الثورة الإسلامية.

4 ـ مضافاً إلى الأساس السابق لا بد لكل ثورة من طرح تصور مختلف بديل عن النظام الذي تواجهه. ولكن التيار محل البحث، لم يقدم على طرح تصور جديد مختلف عن النظام السابق مع

إدخال التعديلات عليه، اعتقاداً منه أن تحويل الملك من حاكم تنفيذي إلى ملك بالمعنى الأوروبي للملكية يحل المشكلة. ولم يتحدث **بازركان** عن الدولة الإسلامية، إلا بعد انتصار الثورة. وهذا أيضاً من نقاط الضعف التي تمنع اعتبار هذا التيار ممثلاً لفكر الثورة.

5 ـ حول ارتباطات ومنطلقات التيار الإصلاحي التفيقي يمكن القول بغلبة المنطلقات الداخلية عليه، وهو من هذه الناحية أفضل من التيار الوطني الذي كان ناشطاً في مراحل سابقة وهذا امتياز إيجابي يسجل له.

6 ـ من النقاط الإيجابية التي تسجل في حساب هذا التيار جدة أفكاره وحرصه على التحديث وتحويل الفكر الديني إلى فكر عصري علمي، سواء كنا نوافق على تفاصيل الأفكار المطروحة في هذا المجال أم لم نوافق، إلا أن وراء هذا التجديد حرصاً واضحاً وجهداً فكرياً متميزاً.

7 ـ لم يستطع هذا التيار جذب قلوب الجماهير وتنظيمهم في حركة الاعتراض ضد الشاه، بل يلاحظ أن أفكار هذا التيار في وادٍ وقلوب أفراد الشعب في وادٍ آخر، ويبدو أن المجتمع الإيراني يحمل خصوصية قديمة هي ترجيح السير خلف علماء الدين على السير على خطى المتنورين. وهذه نقطة ضعف تسجل على هذا التيار لعجزه عن إقناع عامة الشعب بأفكاره ودعوته إياهم إلى تبنيها.

8 ـ على صعيد القيادة والشخصية القيادية لم يكن **بازركان** يوماً قائداً جماهيرياً، أو قادراً على قيادة الثورة. وهو لا يُعرَف إلا من خلال كتبه. ومن هنا، لم يسع لا هو ولا حركته إلى تأسيس شبكة علاقات تسمح له بقيادة الجماهير. ولم يفتتحوا لحركتهم أي فرع

خارج طهران بل اقتصر نشاطهم عليها دون سواها من المدن والمحافظات الإيرانية. وهذا من نقاط الضعف التي تسجل على التيار الإصلاحي التلفيقي.

وبشكلٍ عام افتقد التيار الإصلاحي المبادىء الفكرية المطلوبة للثورة الإسلامية، مضافاً إلى فقده للقيادة والتشكيلات التنظيمية. وعلى الرغم من ادعاء بعض الكتاب تأثير الدعوات الإصلاحية التي كان يطلقها هذا التيار على الإصلاح الديني بشكلٍ عام إلا أن تقييمنا لعناصر قوة هذا التيار ونقاط ضعفه تمنع من اعتباره مساهماً فاعلاً في التأسيس لفكر الثورة الإسلامية.

المبحث الثالث: التيار التلفيقي الراديكالي

ورث هذا التيار سلفه الماركسي ـ اللينيني الذي كان ناشطاً قبل انقلاب العام 1953 وفي الواقع هو التيار الراديكالي اليساري قدّم نفسه في قالبٍ ديني. ولسنا نقصد من هذا التوصيف الحكم على هذا التيار بالماركسية لسببين: أولاً: لأننا لا نريد إصدار الأحكام قبل الدخول في تفاصيل البحث، وثانياً: لأننا نعتقد أن التيار الماركسي قضى نحبه بعد الضربة التي تلقاها عقب الانقلاب، ما أخرجه من ساحة المواجهة وجعله تياراً نظرياً مجرداً من كل تأثير[1]. بل إن التيارات اليسارية التي كانت تظهر بين الفينة والفينة تسعى جاهدة للتظاهر بعدم انسجامها مع الماركسية. وعليه، فما نقصده من العنوان المذكور أعلاه هو التعبير عن التيارات اليسارية التي كانت تعمل ضمن إطار الفكر الإسلامي مع يسارية ظاهرة تحاول أن تكون منافساً للتيار الإصلاحي التلفيقي الآنف الذكر.

---

(1) منوتشهر محمدي، مصدر سابق، ص67.

أ ـ الأفكار والأسس النظرية

يمكن القول: إن هذا التيار نتيجة من نتائج فشل التيار الإصلاحي الليبرالي أواسط العقد السادس؛ حيث حاول بعض المفكرين توليد مركب أيديولوجي جديد يجمع بين لوازم العمل السياسي ومقتضيات الوفاء للفكر الإسلامي.

ولم يكن هذا التيار بعيداً عن ما يحدث في العالم الإسلامي في تلك الفترة من توجه راديكالي ثوري يسعى لحل مشكلات المجتمعات الإسلامية السياسية والاقتصادية بما أمكن، ولو من خلال ممارسة التطرف والعنف. وقد ساعد على نمو هذه التيارات وانتشارها شعبية الاتحاد السوفياتي وتقديم اشتراكية بعيدة عن ما كان ينادي به ستالين، ما فسح المجال لطرح شعارات جديدة من قبيل «الاشتراكية الإسلامية»[1].

1 ـ الاشتراكية الإسلامية

على الرغم من انطلاق مصطلح الاشتراكية الإسلامية في مصر، إلا أنه يلاحظ ميل عام في عدد من بلدان العالم الإسلامي، إلى مفهوم الإسلام الاشتراكي منذ أواسط العقد السادس من القرن العشرين. وقد ساعد على تطور هذا المنحى ظهور بعض التيارات اليسارية ما بعد ستالين في الاتحاد السوفياتي، وظهور مفكرين مثل **سارتر وبريشت** في الغرب. وقد عمل دعاة هذا التيار على إبراز نقاط الاشتراك بين الإسلام والاشتراكية[2].

ويعتقد بعض المفكرين بأن ما بين الإسلام والاشتراكية من تشابه

---

(1) انظر: حميد عنايت، مصدر سابق، ص 242 و 264.

(2) حميد عنايت، **الإسلام والاشتراكية في مصر**، ص40؛ نقلاً عن: محمد علي تقوي، مصدر سابق، ص124.

أعمق مما بينه وبين القومية والديموقراطية؛ وذلك أن كلاً من الإسلام والاشتراكية يمكن وصفهما بأنهما محاولة لإعادة هندسة الاجتماع الإنساني في سعي للتوفيق بين مصالح الفرد والمجتمع، وتحقيق مستوى مقبول من العدالة الاجتماعية[1]. وليس مستبعداً استناد محاولات التلفيق بين الإسلام والاشتراكية إلى هذا التشابه الظاهري بين الطرفين.

وفي إيران بدأ الميل نحو الاشتراكية الإسلامية عقب انقلاب العام 1953 وهزيمة الليبرالية، ما أدى إلى رسوخ الاعتقاد بأن فشل سياسة مصدق في مقابل مؤامرة وكالة المخابرات المركزية (CIA) ليس بعيداً عن ضعف هذا التيار نفسه[2]؛ ولذلك لا بد من البحث عن أيديولوجيا مناسبة للمواجهة. ولم تسمح ظروف ما بعد الانقلاب مباشرةٍ في ظل الاختناق السياسي الذي أوجده الشاه بخطوات مهمة للتعبير عن هذه الأيديولوجيا الجديدة، إلا أن أواسط العقد الخامس بدأت تحمل تباشير هذه الدعوة الجديدة عن التوجهات اليسارية وبخاصة بين المتدينين.

وما يدعونا إلى توصيف هذا التيار الديني اليساري بالتلفيقي تورطه في محاولة التوفيق بين الإسلام والماركسية، مع ملاحظة أن هذه التيارات كانت مقرونة بحذرٍ شديد خشية اتهام المفكرين المسلمين لأصحابها بالماركسية، ولكن مع كل هذا الحذر والاحتياط وجدت تيارات تلفيقية انتهت إلى ماركسية خالصة.

ولقد فهمت الاشتراكية الإسلامية في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر بطريقتين:

الأولى هي التأسيس لأيديولوجيا تتبناها الدولة التي توجه السياسات الاقتصادية والاجتماعية على النحو الذي عرفته مصر في عهد جمال عبد الناصر.

---

(1) حميد عنايت، الفكر السياسي في الإسلام المعاصر، ص 242.

(2) المصدر نفسه، ص265.

والثانية هي تبني سياسة شعبية هي نتيجة للاعتراض على الوضع القائم.

وما نهدف إلى دراسته هو هذه الطريقة الثانية التي تم تبنيها في إيران. وأول دعاة هذه الطريقة في إيران هو **محمد نخشب** الذي سعى للمزج بين الاشتراكية الأوروبية وبين التشيع لمواجهة الشاه[1]. وعلى هذا الأساس ووفق هذه المنطلقات أسس حزب باسم «عباد الله الاشتراكيون».

والحل الذي اعتمده هذا التيار للوصول إلى مبتغاه (المصالحة بين الإسلام والاشتراكية)، هو التأويل وإعادة قراءة النصوص الدينية قراءة جديدة، كما الماركسية أيضاً، للوصول إلى إسلام حركي على مستوى طرائق العمل، وإلى إسلام أيديولوجي على مستوى التنظير والفكر. ومن هنا، كان الإصرار على استخدام مصطلح الإسلام الثوري واستخدام الديالكتيك لتفسير الدين، وسوف يأتي مزيد من البحث حول مميزات هذا التيار الفكري.

2 ـ الإسلام الثوري

لقد شهدت السنوات الأولى لانتصار الثورة الإسلامية صراعاً حاداً بين مصطلحين هما: «الإسلام الثوري» و«الثورة الإسلامية»، ودُوِّنت الكتب والمقالات في هذا المجال[2]. ولا نقصد تجديد النزاع، وإنما

---

(1) Ervand Ibrahimmian, the redical Islam: Majahidin, Princeton university press, 1982, Quoted by:

محمد علي تقوي، مصدر سابق، ص172.

(2) انظر: أبو الفضل عزتي، **الإسلام الثوري والثورة الإسلامية**؛ ويصر الشهيد مطهري أيضاً في كتابه «حول الثورة الإسلامية»، ص45-46، على التمييز بين المفهومين والانتصار لأحدهما دون الآخر.

الإشارة إلى أن البحث في هذا الأمر بعد انتصار الثورة له جذوره في التيارات التي كانت ناشطة قبل الثورة وإبانها، ويرمز كل من التعبيرين إلى تيارٍ مختلف عن الآخر. ومحل بحثنا هنا هو تيار الإسلام الثوري، وأما تيار الثورة الإسلامية فسوف يأتي في المبحث اللاحق.

وبعبارةٍ مختصرة: يشير تعبير الثورة الإسلامية إلى حركة تسعى إلى إقامة نظامٍ يستند إلى الإسلام في كلياته ومبادئه العامة كما في تفاصيل قوانينه، من دون الحاجة إلى فكرٍ أو مصدرٍ آخر[1]. أو فقل: إن إطار هذه الحركة وبرنامج عملها هو الإسلام لا غيره. أما تعبير الإسلام الثوري فيشير إلى إبراز البعد الثوري في الإسلام، وتظهير هذه العناصر منه دون غيرها، أو على حساب غيرها من الأبعاد التي يشتمل عليها الإسلام، بل تقييم الإسلام من خلال ثوريته واختزاله إلى مفهوم الثورة.

ومن لوازم هذا المنهج تضخيم الأبعاد الثورية في الإسلام، وإغفال الأبعاد التي يقدر أصحاب هذه الدعوة أنها لا تخدم الثورة ولا تساعد عليها، بل ربما توصف بأنها أفكار رجعية أو محافظة أو ضد الثورة. وبالتالي في مقابل من يعتقد بجمود الإسلام وبعده عن السياسة والمجتمع، وجد من يذهب إلى الضفة المقابلة تماماً للتأسيس لإسلام جديد روحه الثورة والعمل السياسي الاجتماعي فحسب. وعندما يدقق المراقب المحايد في هذه النسخة الجديدة المطورة للإسلام يلاحظ أن ما فيها من الإسلام هو الظاهر ليس إلا. ومن هنا، كان هذا التيار تلفيقياً راديكالياً[2].

وقد ساعد على رواج هذا التيار مجموعة عناصر منها التجربة المرة التي خاضها الشعب الإيراني والتي انتهت إلى الفشل بعد الإنقلاب على

---

(1) المصدر نفسه، ص26.

(2) رسول جعفريان، مصدر سابق، ص 33-34.

مصدق، وجاذبية حركات التحرر ومواجهة الإمبريالية في عددٍ من بلدان العالم مثل: فيتنام، والصين، وكوبا، والجزائر، ومصر. ما جعل الجيل الشاب يتوق إلى فكر تغييري جديد[1] نعم لقد كان يشعر الجيل الجديد بحاجة ماسة إلى أيديولوجيا جديدة تكسر الجمود المسيطر على الساحة الفكرية السياسية بعد الانقلاب، ووقع اختيار عددٍ كبير منهم على أدلجة التشيع والدمج بينه وبين الاشتراكية[2]. ومن هذا الباب دخلت مجموعة من المفاهيم إلى الفكر الديني مستوردة من الاشتراكية مثل: البنية التحتية، الديالكتيك، فلسفة التاريخ، الرؤية الكونية، الأيديولوجيا، الثورة، العدالة الاجتماعية ... ولم يكن لبعض المفاهيم معادلات في الثقافة الإسلامية، ولذلك عجز مستوردو هذه المفاهيم عن ترجمة بعضها إلى اللغة الفارسية كما عجز من سبقهم لاستيرادها من المسلمين العرب.

وهكذا ظهر الإسلام بوصفه ديناً ثورياً، معادياً للاستكبار والاستعمار والاستغلال، صالحاً لتشكيل أيديولوجيا لا ينحصر قبولها وتبنيها بالمسلمين[3]. والمفردات التي ساعدت أو استند إليها لطرح التفسير الاشتراكي للإسلام هي: الشهادة، المهدوية، التوحيد، المعاد، العبادة، الإمامة، المسؤولية، الجهاد، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، النبوة، العدل، وحدة الدين والسياسة، عالمية الإسلام، الأمة الإسلامية، الأخلاق العملية في الإسلام[4].

مثلاً: يمكن الإشارة إلى التوحيد بوصفه أهم الأصول الإسلامية

---

(1) انظر: زيبا كلام، مصدر سابق، ص224-226.

(2) رازقي سياهرودي، مصدر سابق، ص104.

(3) أبو الفضل عزتي، مصدر سابق، ص37.

(4) أنظر: أبو الفضل عزتي، مصدر سابق، في تسعة فصول من كتابه خصصها للبحث حول المفاهيم الثورية في الإسلام.

ليتحول بعد إعادة تفسيره من أصل اعتقادي له دلالته المحددة في المنظومة العقدية الإسلامية، إلى أصل عملي أيضاً يدعو إلى تحرر الإنسان من كل سلطة والاعتراف بسلطة الله وحده. وهنا يبرز البعد الثوري في الإسلام؛ لأن أهم دواعي الجمود الارتباط بسلطة غير سلطة مهما كانت. وينعكس أصل التوحيد على جوانب الحياة الإنسانية والسياسية والاجتماعية، ما يؤدي إلى جعل الإسلام ديناً ثورياً في جميع أبعاده. وعلى ضوء هذا الفهم يمكن تبرير التعامل مع التشيع كما لو أنه كان حزباً سياسياً لا مذهباً دينياً فحسب. وما ساعد على هذا التصور الخاطىء للتشيع التجربة السياسية للشيعة عبر التاريخ، وسعيهم الدائم إلى التغيير، ومعارضتهم المستمرة للسلطة القائمة في أكثر فترات التاريخ.

وممن أصر على استخدام هذا التوصيف للتشيع الدكتور **علي شريعتي**. وفي هذا الإطار يصنف تمييزه بين التشيع العلوي والتشيع الصفوي، وبين التشيع الأحمر والتشيع الأسود.

3 ـ الدين الأيديولوجي

عندما يتم التركيز على المفاهيم الثورية في الإسلام وتغفل سائر الأبعاد الأصلية فيه، يفتح الباب للتعامل مع هذا الدين بوصفه برنامجاً للعمل السياسي الاجتماعي؛ أي أيديولوجيا. وهكذا أدى تغليب البعد السياسي في تفسير الإسلام إلى فتح قناة لمرور مفاهيم «دنيوة التشيع» ورفع منسوب الدنيا فيه. ولم يكن لهذا الأمر أن يتم، إلا على حساب بعض المفاهيم المرتبطة بالغيب، مثل: الزهد، والتوكل والغَيْبَة والانتظار والتقوى، وتعديلها ولو بالتأويل لتتناسب مع مقتضيات العمل السياسي وبالتالي مع الأدلجة[1].

---

(1) رازقي سياهرودي، مصدر سابق، ص 6 و105 و 106.

وقد راج هذا التفسير للدين بعامة، وللتشيع بوجه خاص، حتى صار الفرضية الأبرز لتحليل الثورة وشرح تداعياتها، وما زال حتى الآن فرضية مقبولة عند عددٍ كبير من الباحثين[1]. بل يعرض بعض الكتاب هذه الفرضية بشكلٍ يبدو وكأن الإسلام والتشيع لا طاقة له بالدفع نحو الثورة لولا الأدلجة التي تعرض لها قبيل الثورة. حتى أن **حميد عنايت** يستند لإثبات هذه الدعوى إلى عدم وجود تجربة تاريخية تدفع نحو القيام على الحاكم الظالم، ويرى أن فقدان هذه التجربة هو الذي دعا بعض المفكرين إلى اللجوء إلى الاشتراكية الإسلامية لإبراز البعد الثوري في الإسلام[2].

وعلى أي حال، سعى هذا التيار إلى ربط كل المفاهيم المستفادة من النصوص الإسلامية بالعمل وإخضاعها لمقتضيات الأيديولوجيا الحركية[3]، والتزم بأن تنتهي كل مفردة من مفردات الفكر الإسلامي إلى عمل، ومن لوازم هذه الأدلجة تجريد الإسلام من الأبعاد الغيبية ومن القداسة. ولكي يتجنب دعاة هذا التيار، التكفيرَ والوصمَ بالارتداد، أظهروا نوعاً من الإصرار على الحديث عن عظمة الله وتمجيده كتعويض عن إنكارهم الأبعاد الغيبية في الدين. ويعتقد بعض الباحثين أن الأدلجة التي تعرض لها المذهب الشيعي، أدت إلى جذب الطبقة الوسطى إلى التدين[4]. ويصورون ما حصل على النحو الآتي: إن ما حصل على صعيد الفكر الإسلامي بعد أدلجته هو مزجه وإعادة قراءته على ضوء الماركسية، ما جذب الشباب إلى القيم الإسلامية ودعاهم إلى ترك التيارات العلمانية والتحول باتجاه الثورة. وأدى هذا التحول

---

(1) وقد أشرنا إلى نماذج لهذه النظريات في فصل الخلفيات وأدبيات البحث.

(2) حميد عنايت، مصدر سابق، ص 39-40.

(3) حميد عنايت، مصدر سابق، ص268.

(4) Edmund Bruke, III, and Paul lubek, op.cit, P.661.

الأيديولوجي إلى نزع المشروعية عن النظام الملكي بين أهل المدن والمهاجرين إليها، وإثر ذلك استغلت الحوزة ورجال الدين الفرصة للدعوة إلى الدولة الإسلامية[1].

وعلى الرغم من عدم قبول نظرية أدلجة الإسلام والتشيع على وجه الخصوص، إلا أن بعض الراديكاليين اليساريين اعتقدوا بعد انقلاب العام 1953 بأن الإسلام بشكله الحالي قد فقد قدرته على التأثير ولا يمكن استخدامه محركاً للثورة؛ ولذلك لا بد من إدخال بعض التعديلات عليه وإعادة تفسيره من جديد. ومن هذا المنطلق، انبرت جماعات لأداء هذه المهمة منها جماعة «مجاهدي خلق» («منافقي خلق» كما يعبر عنها في الأدبيات الثورية الإيرانية)، حيث ارتضوا الماركسية بوصفها علم النضال وتحت تأثير الفرضيات الماركسية سعوا إلى العمل على تفسير نهج البلاغة تفسيراً علمياً. وتبدو هذه التصرفات منسجمة مع روح العصر حيث كان التوصيف الغالب له هو عصر العمل والمواجهة؛ ولذلك لا بد من انتهاء كل فكرة أو مفهوم إلى الاستخدام العملي، وإلا يتحول إلى مفهوم لا قيمة له أو معيق في «عصر الأيديولوجيا»[2]. وهكذا صبغ كل شيء باللون الأيديولوجي من المتنورين الدينيين إلى الشعراء، الجميع تأدلج وتحولت الرموز الشيعية إلى رموز أيديولوجية ثورية، فالشهداء صاروا أبطال الثورة بل سرت عدوى الأدلجة إلى العلوم أيضاً.

وقد أثارت هذه الأدلجة إعجاب المحللين وعجبهم حتى أن الكاتبة الأميركية نيكي كيدي، المتخصصة في شؤون الاجتماع الإيراني، تبدي عجبها من تطور الفكر الديني التقليدي إلى أيديولوجيا محركة نحو

---

(1) Ibid, P.662.

(2) لمزيد من الاطلاع على عناصر الدين الأيديولوجي، أنظر: رازقي سياهرودي، مصدر سابق، ص 105-107.

الثورة[1]. فمن المهم بالنسبة لها اكتشاف أسرار هذا التحول الداخلية منها والخارجية.

وعلي رضا **شيخ الإسلامي** واحد من مدعي التحول الأيديولوجي في التشيع الذي أدى بنظره إلى دنيوة التشيع ومغادرته للتصورات التي يقبلها علماء الشيعة ومراجعهم[2]. ويرى أن أبرز عناصر هذا التحول هو انزياح بعض المفاهيم وإعطائها محلها لمفاهيم دنيوية جديدة؛ حيث استبدل مفهوم التوكل على الله بمفهوم مسؤولية الإنسان، وتحول مفهوم الشهيد والشهادة من معناه الديني إلى معنى سياسي، وعلى هذا فقس. وفي هذا الإطار العملاني تم التركيز على الإرادة الإنسانية على حساب فكرة القضاء والقدر، وكل ذلك يظهر الفرق بين الفكر الديني الموروث وبين الاشتراكية الإسلامية التي نحن بصدد الحديث عنها[3].

وقد استفاد الإيديولوجيون الدينيون من مفاهيم عدة استوردوها من الماركسية الروسية، وأدخلوها إلى الأدبيات والثقافة الإسلامية، ومن هذه المفاهيم: الثورة والمواجهة المسلحة وصراع الطبقات وغيرها... وقد بلغ هذا الاقتباس مرحلة عميقة، وترك أثراً كبيراً على الفكر الديني المدعى إلى حدٍ يصعب معه تلمس الدين والديني فيه بالقياس إلى البعد الدنيوي؛ بحيث تُطمس الحدود الفاصلة بين الماركسية والديالكتيك وبين الفكر الديني الحاصل من المزج بين الدين والماركسية تحت عنوان الاشتراكية الدينية. بل لم يعد للنصوص الدينية من دور، إلا تبرير المصطلحات والمفاهيم المستوردة ولو من باب رفع العتب[4].

---

(1) Nikki Keddie, **religion, society and revolution in modern Iran, modern Iran: the dialectics of community and change,** Michael Bonin and Nikki Keddie, eds., Alabama state un., of new york Press, 1981.

(2) Ali rida sheikholislami, op.cit, P.247.

(3) حميد عنايت، مصدر سابق، ص 268.

(4) انظر: حميد عنايت، مصدر سابق، ص268.

وكان يراهن دعاة النزعة الدينية الجديدة على اكتساب محاسن كل من الإسلام والماركسية والتخلص من عيوبهما كما يزعمون، ولكن لم يكن لهم ذلك، فإن التعارض بين الطرفين لم يكن بالحد الذي يسمح بالمصالحة أو الدمج، بل انتهى هذا التلفيق إلى ذوبان العنصر الديني لمصلحة الماركسية.

ومن أهم ممثلي هذا التيار منظمة «مجاهدي خلق» التي كانت تنشط في إطار الفكر الإسلامي حتى عام 1975، وسوف نستعرض أصولها الفكرية قبل ماركسيتها لتقييم دور هذه المنظمة والأفراد الذين يلتقون معها في المنطلقات الفكرية التي تتبناها. وتظهر أهمية الحديث عن هذه المنظمة عندما نلاحظ أن عدداً من الكتاب يسجلون لها الدور الأهم في التحضير لفكر الثورة الإسلامية[1]. وبادئ ذي بدء لا بد من الاعتراف لهذه المنظمة بامتيازين هما:

أ - اعتقاد هذه المنظمة بضرورة رفض النظام القائم والثورة عليه.

ب - انتشار فكر هذه المنظمة بين عامة الشعب وعدم حصر فكرها في الطبقة المثقفة كما التيار الإصلاحي الآنف الذكر.

ب - منظمة «مجاهدي خلق»

من أبرز تشكيلات التيار التلفيقي الراديكالي المنظمة المسماة بـ «مجاهدي خلق»[2]. وقد حاولت هذه المنظمة التأسيس لتفسير جديد

---

(1) Ali rida sheikholislami, op.cit, Nikki Keddei,OP., cit., Edmund Burke and Lubek, OP., cit.

(2) سوف نستخدم الاسم الرسمي لهذه الجماعة ولن نستخدم تعبير «منافقي خلق» المستخدم في الخطاب السياسي للإشارة إلى هذه الجماعة؛ لأننا بصدد البحث الفكري. وتجدر الإشارة إلى أن المرحلة التي نغطيها في بحثنا هذا هي مرحلة ما قبل تحولها إلى الماركسية الخالصة بعد عام 1975؛ فإنها من هذا التاريخ فصاعداً تخرج من الإطار الذي اعتمدناه لبحثنا. أضف إلى ذلك تحولها بعد انتصار الثورة إلى حركة =

للإسلام للربط بينه وبين الماركسية لمواجهة «النظام العميل للإمبريالية"، ومن أبرز ما قامت به هذه المنظمة سعيها منذ انطلاقتها لتغيير طريقة المواجهة مع نقل المواجهة من الإطار السياسي الإصلاحي إلى الثورة.

والنواة الأولى التي انطلقت منها المنظمة المذكورة هي الجيل الشاب الذي ذاق طعم فشل التيارات الوطنية واتهمها بالضعف في مقابل النظام ومؤامرات المخابرات الإمبريالية؛ ولذلك كان لا بد من البحث عن بديل. وإلى هذا التململ يرجع الانقسام بين الجبهة الوطنية وبين «نهضة حرية إيران»، التي رأى فيها الشباب خطوة إلى الأمام بالقياس إلى الجبهة الأم. بل إن مؤسسي «مجاهدي خلق» الأوائل كانوا من الناشطين في أوساط «نهضة حرية إيران» والذين ترعرعوا في أجوائها واختبروا أدبياتها الفكرية والسياسية[1].

ولكن انتفاضة 1963 وقمعها القاسي من قبل الشاه دعت بعض الأشخاص إلى إعادة النظر في تحليل الأوضاع الاجتماعية والسياسية للبلاد، لينتهوا إلى خلاصة جديدة مفادها: أن العدو الأصلي لإيران هو الإمبريالية، وما الشاه إلا عميل لها؛ ولذلك لا بد من توجيه رؤوس الرماح نحو الطرفين في وقت واحد، وبما أن «نهضة حرية إيران» يغلب عليها طابع المواجهة السلمية والتغاضي عن العداء الأميركي، فهي غير قادرة على قيادة الأمة في حركتها التغييرية[2] ومن هذا التصور الجديد انطلق متطرفو «نهضة حرية إيران» ويساريوها لتأسيس تيارٍ مختلف.

وعلى ضوء ذلك فإن منظمة «مجاهدي خلق»، قامت على أنقاض

= معادية للنظام بشكلٍ كامل. ومن هنا أُطلق عليها مصطلح المنافقين. وقد أيد الإمام الخميني صدق عنوان النفاق عليها.

(1) صادق زيبا كلام، مصدر سابق، ص 240-241؛ ورسول جعفريان، مصدر سابق، ص 122.

(2) رازقي سياهرودي، مصدر سابق، ص 122.

انتفاضة 1963 لتكون إطاراً تنظيمياً لقيادة المواجهة مع الشاه. فتأسست عام 1965 وقد كانت في بداياتها ذات طابع ديني، وضمت في تلك الفترة عناصر منسجمة إلى حدٍ كبير، وبقيت كذلك حتى اواسط العقد السادس[1]. ويرى المؤسسون للمنظمة أن فشل الجبهة الوطنية ومن بعدها «نهضة حرية إيران» يرجع إلى فقدان الأيديولوجيا؛ ولذلك سعت القيادة منذ البدء إلى تدوين أيديولوجيا واضحة المعالم وتأسيس كادر سياسي منظم يتولى مهام القيادة.

أضف إلى ما تقدم، أن منظمة «مجاهدي خلق» توصلت بعد نقاشات واسعة إلى أن الطريقة المثلى لمواجهة الشاه وعلى المدى البعيد، هي المواجهة المسلحة، وقضى تقييمها باستعداد المجتمع الإيراني لهذا الأسلوب من المواجهة[2]. وقد أدى هذا الاختيار الصريح لأسلوب المواجهة إلى تعرض المنظمة إلى عمليات قمع واستئصال من قبل النظام، انتهت إلى مأزق حاد ابتليت به المنظمة بعد اعتقال وإعدام عددٍ من كوادرها في العام 1971، ما دفعها إلى القيام بأعمال لا تهدف إلا إلى إلحاق الأذى بالنظام. وقد ترتب على خسارة المنظمة لقيادتها المؤسسة إلى تحولها تدريجياً نحو الماركسية حتى أعلنت عن ماركسيتها بالكامل عام 1975 وبذلك انسحب منها عددٍ من كوادرها وبخاصة المتدينين منهم.

1 ـ العلموية اعتقاداً ورؤية كونية

لما كان عضوان من أعضاء هذه المنظمة الأوائل تربيا في أحضان «نهضة حرية إيران»، فقد حملا إليها الكثير من أفكارها وبخاصة **بازركان وآية الله طالقاني**. ومن أهم ما حملا النظرة إلى العلم بوصفه حجة

---

(1) صادق زيبا كلام، مصدر سابق، ص 240.

(2) المصدر نفسه، ص 244؛ ورازقي سياهرودي، مصدر سابق، ص127.

مسلمة في مقابل النصوص الدينية، أو على الأقل وسيلة لتفسيرها وقراءتها. وبالتالي جُعِل العلم معياراً لقبول أو رفض النصوص الدينية[1].

ولم يكتف مؤسسو «مجاهدي خلق» بحمل العلم من أجل تفسيَر النصوص، بل خطوا خطوة إلى الأمام حاصلها الاعتماد على العلم في مجال المعتقد وبناء الرؤية الكونية، مستلهمين في ذلك كل ما أتيح لهم من فكر ناجز كالماركسية التي أرخت بظلالها على فكر المنظمة وثقافتها[2]. وقد بالغوا في ذلك حتى أثاروا العجب أكثر من الإعجاب.

نعم في مقابل اعتماد المنظمة نظرية الإسلام العلمي واعتماد العلم مصدراً للإلهام، ولو على حساب ليِّ عنق النصوص الدينية، نجدهم يسلمون قيادهم للماركسية في مجال فلسفة التاريخ وغيرها من الأفكار التي طرحت في الماركسية، وقد خدع شعار الإسلام العلمي عدداً ممن تربى في أوساط «نهضة حرية إيران»، ولكن التقييم الذي يكشف واقع ما قامت به المنظمة هو أنها اختارت اقتباس الأفكار الماركسية واعتماد أسسها لتطبيقها على الإسلام ظناً منها بأن الإسلام ينسجم مع فكرة صراع الطبقات مثلاً، أو غير ذلك من الأفكار الأساسية التي تقوم عليها الماركسية. وما استثني من الماركسية هو الاعتراف بوجود الله ورفض الإلحاد[3]، وما سوى ذلك من أفكار حول المجتمع والمادية وقوانين الديالكتيك فهو مقبول ومعتمد. وبعد ذلك أطلقوا على هذا التلفيق اسم «الإسلام الأصيل».

(1) انظر: رسول جعفريان، مصدر سابق، ص 91-92؛ وصادق زيبا كلام، مصدر سابق، ص 240-241.

(2) صادق زيبا كلام، مصدر سابق، ص 242.

(3) كراسة تعليمية لشرح بيان تحديد المواقف، نقلاً عن: رازقي سياهرودي، مصدر سابق، ص 140-141.

وتبتني محاولة «مجاهدي خلق» التلفيقية على مصادرة مفادها أن الإسلام لا يتنافى مع الماركسية في السياسة والاجتماع والاقتصاد، بل يقبل كل ما أتى به ماركس ولينين. وهذا يكشف عن الخلفية الثقافية التي أدت إلى قبول التحول الرسمي إلى الماركسية عام 1975. أضف إلى ذلك اعتقاد قيادة المنظمة منذ البدء بأن الماركسية هي علم المواجهة، وأن الإسلام لو ترك وحيدا فهو عاجز عن إدارة المعركة في مقابل الشاه؛ ولذلك لا بد من ضم الأفكار الماركسية إليه[1].

وربما كان يتفهم المرء ضرورات العمل السياسي الذي كانت تخوضه المنظمة، واقتضاءه استيراد بعض الأدبيات المساعدة، لولا الإفراط الذي اعتمد في الاقتباس حتى لم يبقَ من الإسلام في فكر المنظمة، إلا لون خافت لا يكاد يبين. حتى قيل إن اعتماد منهجية العلموية والخطاب الماركسي لم يكن إلا جسراً موصلاً إلى الماركسية الخالصة[2].

وقد اعتمد هذا المنهج الماركسي في التعامل مع الأفكار الدينية في أكثر كتب المنظمة ومنشوراتها مثل: المعرفة، طريق الأنبياء، طريق البشر، تبيين العالم وغيرها. وأعمق أشكال هذا التلفيق تبدو في الكتاب الأخير الذي يفيض بالخضوع للفرضيات العلمية وبخاصة نظرية التطور لداروين[3]. وقد كان التفسير العلمي للنصوص الدينية كالقرآن ونهج البلاغة معبراً لمرور الأفكار التلفيقية، بل أقبحها؛ الأمر الذي دعا حميد عنايت لوصف هذا النمط من التعامل مع بعض النصوص الدينية بالوقاحة[4]. ولذلك كله، يصعب الحكم على هذا المنهج بأنه اقتباس

---

(1) رازقي سياهرودي، المصدر نفسه، ص 142.

(2) رسول جعفريان، مصدر سابق، ص 74.

(3) المصدر نفسه، ص76.

(4) حميد عنايت، مصدر سابق، ص 266.

مرحلي تابع لضرورات المواجهة ومتطلباتها، بل هو استراتيجية أدت مع مرور الأيام إلى أن لا يبقى في فكر المنظمة وأدبياتها الثقافية محل لا لله ولا لغيره سبحانه من مفاهيم عالم الغيب[1].

ولم يبقَ في بعض نشرات التثقيف المعتمدة في المنظمة من الله إلا الاسم ومن آيات القرآن الكريم إلا شواهد لتأييد قوانين الديالكتيك والفكر التجريبي[2]. ولم يقتصر هذا المنهج على مجال دون آخر، بل كان منهجاً معتمداً في الأخلاق والسياسة والاقتصاد، بل تم تفسير التاريخ الإسلامي وفق نظرية صراع الطبقات، فصار **عمر وعلي وفاطمة والحسين وأبو ذر** رموزاً للطبقة المستضعفة من صحابة النبي ﷺ؛ وتحول الصراع بين **قابيل وهابيل** إلى صراع طبقي، وتحولت «سنة الله» إلى قانون التطور. وفي هذا السياق أعيد تفسير بعض المفاهيم الغيبية كالوحي والملائكة والنصر الإلهي، وليس النصر الإلهي إلا الانسجام مع قانون التطور، والملائكة هم قوى الطبيعة، والوحي هو وصول القدرات الذاتية للإنسان إلى المرحلة الفعلية. وبعبارةٍ مختصرة نزعت بواسطة هذا التفسير المادي كل أشكال القداسة عن المفاهيم الدينية[3].

2 ـ أيديولوجيا الإسلام الثوري

البعد الثاني من التلفيق الذي اعتمدته منظمة «مجاهدي خلق»، هو اعتماد الإسلام بوصفه دافعاً نحو الثورة ومحرضاً عليها، ولقد كان هذا الاعتماد مرحلياً على خلاف العلموية الآنفة الذكر. وقد تأثروا في هذا الجانب بأفكار **الطالقاني**؛ عندما أدركوا صعوبة الاستغناء عن الإسلام،

---

(1) رسول جعفريان، مصدر سابق، ص 78.

(2) انظر: التعليم وشرح بيان تحديد المواقف، الكراسة التعليمية رقم 3، (1358).

(3) انظر: تفسير سورة الأنفال، نقلاً عن: حميد عنايت، **الفكر السياسي في الإسلام المعاصر**، ص266.

فعمدوا إلى تعويم بعض المفاهيم الإسلامية ذات الصلة بالجهاد والحركة والعمل، لتكون صلة وصل بين ما يقبله الناس وبين الماركسية التي عدوها «علم المواجهة والنضال». مع إغفال سائرالمفاهيم الدينية التي ليست ضرورية في المواجهة ولا تخدم الأهداف(1).

وبالعودة إلى الأدلجة والأيديولوجيا، فقد اعتمدت المنظمة مجموعة من المنشورات كمادة تثقيفية لأعضائها منها تفسير القرآن ونهج البلاغة اللذان أُعدا في أوساط المنظمة نفسها، وبعض الكتب والمنشورات الأخرى التي أنتجت في الدوائر الثقافية نفسها، مضافاً إلى بعض كتب **بازركان**، **والطالقاني**، **وماو**، **ويد الله سحابي**، **وجان نفر**، **ومحمد بهزاد**، **وأوبارين**، **وماكس بلانك**، **وجورج بليستر**، **وستالين**(2).

وتعتقد منظمة «مجاهدي خلق» بأن إسلام ذلك العصر خالٍ من الفكر الثوري، وبالتالي لا يمكن تعليق الأمل عليه ليكون عاملاً محركاً، بل هو سبب من أسباب الجمود والرضا بالقضاء والقدر. وفي تقييمها للحوزات العلمية ترى المنظمة أن الحوزات العلمية تحولت إلى مؤسسة لا يمكن الرهان عليها. وحتى **الإمام الخميني** في نظرهم أعجز من أن يغير المجتمع الإيراني(3). ومن هنا، لا بد من إنتاج نسخة جديدة من الإسلام يتسم بالثورية والحركية، قادر على إثارة حس المسؤولية للوصول إلى مجتمعٍ خالٍ من الظلم.

وللوصول إلى هذه النسخة الجديدة من الإسلام، لا بد من تصفيته من الخرافات اللاحقة به بزعمهم، ودعمه وتقويته من خلال أدلجته. والمؤسسة الدينية الشيعية عاجزة عن تحقيق هذا الطموح بزعمها،

---

(1) صادق زيبا كلام، مصدر سابق، ص243.

(2) انظر: رازقي سياهرودي، مصدرسابق، ص 135-136.

(3) التعليم وتشريح بيان تحديد المواقف، نقلاً عن: رازقي سياهرودي، المصدر نفسه، ص 138-139.

ولذلك كان من واجبها تحمل المسؤولية والتصدي لأداء هذه الرسالة[1]. ولإيجاد بروتستانتية إسلامية عمدت المنظمة إلى القرآن ونهج البلاغة وغيرهما من النصوص الإسلامية لإعادة تفسيرها، من أجل إنتاج مقولات ثورية من خلال اعتماد وسائل تفسير تختلف عن الوسائل التي تنتهجها الحوزة العلمية[2].

وقد خلصت المنظمة إلى وجود نوعين من الإسلام: تقليدي وثوري، الأول منهما لا ينفع في العالم المعاصر وهو متحجر ورجعي وقد أخطأ، بزعم المنظمة، علماءُ الدين وكانوا سبب تخلف الأمة عندما نشروا وروجوا تلك النسخة من الإسلام. وأما الإسلام الثوري، فهو الإسلام الذي ينسجم مع قوانين الديالكتيك ونظرية التطور[3] واللافت أن المنظمة تصر على أن أيديولوجيتها هي الإسلام الثوري لا الماركسية[4].

وكنموذج مما تطرحه المنظمة لتثقيف أعضائها، بالإسلام الذي لا يحتوي من الله إلا على التسمية، وبعض الآيات القرآنية التي تستخدم شواهد ومؤيدات لقوانين الديالكتيك والمنهج التجريبي، نقرأ في إحدى كراساتها التعليمية:

«إن الأيديولوجيا الإسلامية التي نتبناها تقوم على الرؤية التوحيدية التي تدافع عن المحرومين الذين هم أرقى الطبقات الاجتماعية... وإن هذه الطبقة الاجتماعية، وبخاصةِ المجاهدون منها والمعادون للإمبريالية والرجعية والاستغلال، حددت هدفها للسير نحو الثورة باستخدام الوسائل المسلحة للوصول إلى أهدافها التوحيدية»[5].

---

(1) المصدر نفسه.

(2) رازقي سياهرودي، مصدر سابق، ص139.

(3) التعليم وتشريح بيان تحديد المواقف، نقلاً عن: المصدر نفسه، ص143.

(4) رسول جعفريان، مصدر سابق، ص88.

(5) نقلاً عن: رازقي سياهرودي، مصدر سابق، 143.

وتكشف هذه العبارة على اختصارها وقصرها، عن طبيعة الرؤية التوحيدية التي تحملها هذه المنظمة، ألا وهي التوحيد المستند إلى النظرية الطبقية والاقتصاد. ومعاداة الإمبريالية ليست من خصائص هذه المنظمة؛ حيث إن كل الحركات التغييرية أو أكثرها اتخذت من معاداة الإمبريالية شعاراً[1]. وأما معاداة الرجعية، فترجمتها معاداة الشاه ولكن إلى جانبه معاداة الحوزة العلمية والفكر الديني الذي تتبناه مما تضعه المنظمة في دائرة الخرافات وأسباب التخلف.

وعلى أي حال يلاحظ أن الأيديولوجيا ليس فيها من التوحيد إلا الاسم، وما سوى ذلك من مفاهيم وأفكار، فهو مستورد من الماركسية حرفاً بحرف، وتحدد المنظمة نقاط الاختلاف بينها وبين الفكر الديني التقليدي على النحو الآتي:

1 ـ الإيمان بالديالكتيك بوصفه منهجاً للتعرف على الظواهر المادية.

2 ـ الاعتقاد بالتطور والداروينية بوصفها نظرية علمية.

3 ـ معاداة الاستغلال والدفاع عن الطبقة العاملة التي تمثل ركناً من الأركان التي تعتمد عليه المنظمة.

4 ـ الاعتقاد بوحدة القوى الثورية في مواجهة الإمبريالية[2].

وقد أدى هذا التركيب غير المتجانس بين الإسلام والماركسية إلى ميل المنظمة وانحرافها، ولو بشكلٍ غير واعٍ أحياناً، نحو الماركسية، حتى أعلنت عن كونها منظمة ماركسية بالكامل بدءاً من عام 1975 بعد اعتقال المؤسسين، إيماناً من القيادة الجديدة بأن الفكر الإسلامي يعاني من ضعفٍ كبير ازداد وتضخم بعد تحميله بالإكراه المفاهيم

(1) حميد عنايت، مصدر سابق، ص 266.

(2) نقلاً عن: رازقي سياهرودي، مصدر سابق، ص 143-144.

الماركسية[1]. وهكذا انتهت مسيرة التلفيق بين الإسلام والماركسية إلى رفض الإسلام لمصلحة الماركسية كثقافة وفكر للمنظمة.

3 ـ تحليل حالة المجتمع وتشخيص مشكلاته:

لقد حددنا عند الحديث عن الإطار النظري لدراستنا مجموعة من المعايير التي لا بد من توفرها في فكر الثورة الإسلامية، منها موقف التيار المدعى مساهمته في بناء وصياغة هذا الفكر، لمشكلة المجتمع الإيراني وطريقة حله لها. ومن هنا، كنا وما زلنا نطرح في كل ما يمكن أن يكون فكراً ثورياً، هذا السؤال لاستكشاف رؤيته لهذا الهم الاجتماعي. وفي هذا السياق تبدو المنظمة منسجمة مع الأسس العامة التي بنت عليها تصوراتها الفكرية، ففي نظرتها إلى مشكلات المجتمع الإيراني استقت من المصدر نفسه؛ أي الماركسية، ورأت أن الملكية الفردية هي أم البلايا التي يعاني منها هذا المجتمع. وفي تقييمها لأوضاعه ترى أنه مجتمع نصف إقطاعي، ونصف استعماري، وأن النظام الحاكم عليه بورجوازي مرتبط بالإمبريالية العالمية وبخاصة بأميركا[2] وهكذا يتضح وفاء المنظمة لالتزاماتها الماركسية في مجال الاقتصاد والاجتماع أيضاً؛ بحيث إن نظرية فائض القيمة الماركسية هي الأساس في الرؤية الاقتصادية التي تحملها، مع إضافة بعض الآيات والروايات لإلباسها ثوباً إسلامياً حتى لو كان رقيقاً.

وبما أن منظمة «جاهدي خلق» ترى أن أصل البلاء في المجتمع الإيراني من الخارج (الإمبريالية)[3]، نجدها قلما تعتني بالعوامل السياسية بالقياس إلى العوامل الاقتصادية، وقد أدى هذا الاهتمام المبالغ فيه

---

(1) المصدر نفسه، ص 155.

(2) صادق زيبا كلام، مصدر سابق، ص 242.

(3) سوف يأتي مزيد من التوضيح لهذه النقطة.

بالاقتصاد على حساب السياسة، إلى طرح فكرة الاشتراكية الإسلامية. ولذلك أولى هذا التيار الفكري أكبر الاهتمام ببعض الشخصيات التاريخية التي صُنِّفت من الطبقة الفقيرة مثل الإمام علي عليه السلام، والسيدة الزهراء عليها السلام، والإمام الحسين عليه السلام، وأبو ذر وغيره من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله.

ومن الطبيعي أن يكون الحل اقتصادياً، ومن خلال إعادة تركيب البناء الاجتماعي من جديد عندما تكون المشكلة اقتصادية، وهكذا كان الرهان على تثوير الطبقة العاملة من العمال والفلاحين والفقراء. وهذا ما دفع المنظمة إلى موقفها الذي اتخذته من الثورة البيضاء التي أعلنها الشاه، فالإصلاح باعتقادها لا يبدأ من البلاط ولا من الطبقة الرأسمالية، بل من البروليتاريا، والحل الأنجع هو ما اعتمدته كل الثورات الاشتراكية؛ أي الإصلاح من الأسفل لأن الشاه وبلاطه لا يمكن أن يصدر عنهم ما يخالف موقعهم الاقتصادي والاجتماعي.

وعليه فإن الثورة البيضاء هي «ثورة سوداء» تهدف إلى مزيد من النهب لثروات الأمة لتأمين مصالح الاستعمار، ولن يترتب عليها إلا مزيد من التخلف الاقتصادي والاجتماعي. وما فعله الشاه في ثورته هذه ليس سوى محاولة لحرف الأمة عن مسارها الصحيح طمعاً بالسلامة وطلباً للمزيد من الثروة لمصلحته ومصلحة الرأسمالية الداخلية والخارجية[1].

وعلى الرغم من تجاوز أكثر التيارات الفكرية لمسألة التخلف الاقتصادي، وانتقالها إلى الحديث عن التخلف الثقافي، إلا أن منظمة «مجاهدي خلق»، بقيت مصرة على أن جذور المشكلة الاجتماعية تمتد في تربة الاقتصاد دون غيره، مع فارق هو أن التيارات الفكرية الناشطة قبل مرحلة 1953 كانت تطرح اللحاق بالغرب حلاً للمشكلة الاقتصادية، وأما المنظمة المذكورة فقد كانت ترى، على العكس من أسلافها

---

(1) سيرة حياة نائب الإمام، ص 108-109.

«الاقتصاديين»، أن الغرب هو سبب البلاء؛ ولذلك لا بد من العمل على كف يده عن الاقتصاد الإيراني للوصول إلى مجتمعٍ معادٍ للإمبريالية، يقلب طبقياً رأساً على عقب.

ومن الأمور الأساسية التي حصلت بعد عام 1955 هي اكتمال دائرة التسلط الأميركي على إيران من خلال الدعم الكامل والمطلق لنظام الشاه الاستبدادي. ومع التفات المنظمة إلى هذا المتغير الأساسي قضى تحليلها بأن الأساس هو محاربة الإمبريالية، فكانت تنظر في فكرها وثقافتها إلى خارج المجتمع الإيراني أكثر مما تنظر إلى داخله. وقد أدت النظرة الأحادية إلى الاقتصاد والإمبريالية إلى عدم اهتمام المنظمة بطرح فكر سياسي أو تصور للنظام السياسي المطلوب، ويكشف عن هذه الرؤية استعراض كتب التثقيف التي اعتمدتها المنظمة لتربية أعضائها؛ حيث إن أهم وسائل التثقيف الكتب المترجمة التي تتحدث عن مواجهة العالم الثالث للإمبريالية[1].

وفي موقفها من **الإمام الخميني** نلاحظ أن تقييمها لموقفه من «الثورة البيضاء» التي أعلنها الشاه ينطلق من الأساس نفسه، فهي ترى في موقفه هذا موقفاً معادياً للإمبريالية والاستعمار[2]. وهكذا كانت تبني مواقفها من الآخرين سواء رضيت عنهم كما **الإمام الخميني** الذي اعتبرته قائداً للمواجهة مع الاستعمار والرأسمالية، أولم ترضَ عنهم كما الشاه الذي وصمته بالعمالة للإمبريالية والسعي لتحقيق أهدافها. فالمعيار الوحيد هو الاقتصاد والموقف من الإمبريالية[3].

---

(1) رازقي سياهرودي، مصدر سابق، ص161.

(2) سيرة حياة نائب الإمام، ص 118-119.

(3) المصدر نفسه، ص174.

4 ـ أسلوب المواجهة

يستند الحل الذي تطرحه المنظمة إلى مبادئها الفكرية، ويتفرع منها بشكلٍ دقيق. فبعد انتفاضة 1963 انتهت المنظمة بعد تحليل أوضاع المجتمع إلى أن العدو الأول لإيران هو أميركا والإمبريالية الغربية بشكلٍ عام. ويترتب على هذا التشخيص أن تتوجه السهام نحو العدو المحدد وممثله الداخلي (نظام الشاه). وبعكس سيرة «نهضة حرية إيران» التي كانت تهادن أمريكا والغرب وتكتفي بالمواجهة السياسية، رأت قيادة المنظمة ضرورة تأسيس تنظيم سياسي جديد يجعل على رأس قائمة أولوياته مواجهة الغرب والإمبريالية والنظام الملكي القائم العميل لها، والأسلوب الذي اختارته للمواجهة هو المواجهة العسكرية المسلحة لكونه الخيار الأنجع، على أنها قدرت أن المجتمع الإيراني مستعد لبدء المعركة، إلا أن على المثقفين تحويل هذا الاستعداد ونقله من القوة والاستعداد إلى حالة فعلية[1]. وتجدر الإشارة إلى أن سنوات العقد السابع كانت تضج بالحديث عن استخدام السلاح في الثورات، ولا يبدو أن هذا التوجه كان بعيداً عما كان يحصل في الصين، ومصر، وكوبا، والجزائر، والأسلوب الأكثر رواجاً هونمط العمليات الفدائية[2].

ولما كانت منظمة «مجاهدي خلق» قد ولدت للمواجهة ومن رحمها، فإننا نلاحظ أن هذا الهدف خطف الضوء عن كل هم آخر. ولهذا السبب عينه اختارت الماركسية بوصفها علم المواجهة والنضال، اعتقاداً منها بأن الإسلام وحده لا يكفي لتحقيق هذا الهدف الأسمى بحسب تشخيص المنظمة وقيادتها[3]. وللوصول إلى المبتغى حددت مراحل افترضت ضرورة أن تمر بها الأمة وهذه المراحل، هي:

---

(1) رازقي سياهرودي، مصدر سابق، ص124.

(2) صادق زيبا كلام، مصدر سابق، ص 224-226.

(3) سهراب رازقي سياهرودي، المصدر نفسه، ص 142.

1 ـ تحويل المواجهة إلى مواجهة شعبية من أجل هز استقرار نظام الشاه في المدن. (حرب شوارع المدن).

2 ـ نقل المواجهة إلى القرى والأرياف بين الفلاحين والعمال، ومهاجمة المدن ومحاصرتها من الريف.

3 ـ تشكيل جيش تحرير شعبي والقيام بعمليات مسلحة في القرى[1].

وربما كان بين اهتمام المنظمة بالتثقيف وتربية الكوادر، وبين العمل العسكري المسلح تناسباً عكسياً؛ بحيث إنها تورطت بعد العام 1970 في العمل المسلح حتى هبطت إلى مستوى القتل ووضع القنابل والمتفجرات وتشكيل عصابات التخريب. وقد كان هذا النمط تطبيقاً لرؤية كانت حاكمة، سواء في السجن أم خارجه. وكان تقدير الموقف الشائع هو أن المنظمة السياسية التي تريد البقاء مضطرة إلى الإقدام على ممارسة العنف المسلح[2].

الخاتـمـة:

يمكن اختصار ما تقدم بالقول: إن منظمة «مجاهدي خلق» بعد تحليلها لواقع المجتمع الإيراني، اقتنعت بضرورة الثورة وعدم الاكتفاء بإصلاح النظام من الداخل وفي إطار الدستور. والهدف الذي حددته لها هو الوصول إلى مجتمع خالٍ من الطبقية يقوده العمال والفلاحون، وللوصول إلى هذا الهدف لا بد من أدوات فكرية وعملانية. أما على مستوى الفكر فاقتبست الماركسية، واكتفت من الإسلام بالشعارات كتوصيف المجتمع المثالي الذي تسعى إليه بالمجتمع التوحيدي، ولكنه في بنائه وشكله مجتمع ماركسي. وعلى مستوى العمل اختارت المواجهة المسلحة خياراً أمثل.

---

(1) المصدر نفسه، ص149.

(2) انظر: سهراب رازقي سياهرودي، مصدر سابق، ص 152-153.

وهكذا انتهى الإسلام على يد هذه المنظمة ما بين عامي 1965 و1975 إلى أيديولوجيا مشوهة وممزوجة بالماركسية تنفع كأداة من أدوات مواجهة الإمبريالية ليس إلا.

ج ـ الدكتور علي شريعتي

على الرغم من تحول منظمة «مجاهدي خلق»، بوصفها تشكيلاً من التشكيلات المعارضة للشاه، بعد 1975 إلى الماركسية بشكلٍ كامل، إلا أن الاتجاه التلفيقي الذي كانت تتبناه قبل تحولها بقي مستمراً عند بعض الشخصيات الفكرية وما زال حتى الآن. ومن الدعاوى التي لها أنصارها في مجال البحث عن الأسس الفكرية للثورة، أن الإسلام تحول على يد هذا التيار إلى إسلام جديد يقدم حلولاً ونظريات للسلطة والسياسية كما للاقتصاد والإدارة الاجتماعية.

وفي هذا الإطار نجد أن دور الدكتور **علي شريعتي** في إطار التيار الراديكالي التلفيقي كان دوراً هاماً. وعلى الرغم من عدم كونه عضواً في منظمة «مجاهدي خلق»، ولسنا نقصد أنهما متوافقان في المواقف الفكرية، إلا أنه ليس من المبالغة القول: إن المنظمة كانت الذراع التي تطبق أفكاره في ساحة الاجتماع الإيراني وقتذاك.

ويمكن تقييم نفوذ **علي شريعتي** في إيران والعالم الإسلامي من جهتين: إحداهما تأثيره ودوره في الترويج للاشتراكية الإسلامية كما يفهمها طلاب الجامعات والمثقفون، والجهة الثانية ترويجه ونشره لقيم الإسلام الثوري[1] وقد ساعدت الظروف الاجتماعية والثقافية التي اجتاحت العالم بعد الحرب العالمية الثانية، على انتشار فهم جديد للدين وإعادة تفسيره وأدلجته. وقد احتاج التعبير عن هذه النزعة الدينية الجديدة

(1) حميد عنايت، مصدر سابق، ص 268.

إلى أدوات لغوية لم تكن موجودة وقتها في اللغات الإسلامية، وفي هذا الميدان يعد **علي شريعتي** من الأوائل الذين أدخلوا بعض هذه المصطلحات إلى الكتابة في المجال الإسلامي[1]. هذا مع العلم أن بعض هذه المصطلحات دخلت إلى اللغات الإسلامية على يد الماركسيين للتعبير بواسطتها عن معان ومفاهيم لا تنسجم بالضرورة مع قضايا الفكر الإسلامي.

1 ـ البعد الاجتماعي السياسي للإسلام

يمكن اعتبار **علي شريعتي** مبتكر «الدين الأيديولوجي» في إيران؛ وذلك لأنه يعتقد أن الإسلام هو أيديولوجيا وليس فلسفة ولا ثقافة، وتحمل هذه الأيديولوجيا رسالة ومذهباً لهداية الناس ونجاتهم[2]. ولتوضيح رؤيته الخاصة إلى الدين الأيديولوجي يميز بين ثلاث نسخ أو أشكال للإسلام؛ نسخة واحدة منها تمثل الإسلام الأصيل وهذه النسخ هي:

1 ـ الإسلام بوصفه مذهباً عقلياً وعلمياً إنسانياً (أيديولوجيا).

2 ـ الإسلام العامي الموروث بواسطة التلقين العاطفي والتقليد.

3 ـ الإسلام العلمائي الذي يمثل مجموعة من العلوم التخصصية.

والمسلمون الذي يريدهم **علي شريعتي** ليسوا أمثال ابن سينا، كما أنهم ليسوا أولئك الأميين الذين يقعون في الجهة المقابلة تماماً، بل المسلمون المتنورون من أمثال أبي ذر. فأبو ذر عند **علي شريعتي** نموذج للمسلم الأيديولوجي الذي لم يرث الإسلام تقليداً ولم يحمله بوصفه ثقافة[3]، والدين عند **علي شريعتي** مؤسسة اجتماعية لها دورها

---

(1) حميد عنايت، مصدر سابق، ص 269.

(2) علي شريعتي، **التشيع حزب كامل**، ج1، ص 76 و 80-81.

(3) المصدر نفسه، ومجموعة آثاره، ج 20، ص 293.

الاجتماعي. ومن هنا ليس بين الدين والدنيا والمجتمع أي فراق، ولا بين المادة والمَعنى تضاد، ومنشأ هذا الانسجام بين الدين والدنيا هو الدور الاجتماعي الذي يؤديه الدين على صعيد السياسة وغيرها من الأبعاد الاجتماعية[1]. ولأجل هذه النظرة يصر **علي شريعتي** على شعار: «**إن الحياة عقيدة وجهاد**» المنسوب إلى الإمام الحسين عليه السلام.

والتوحيد عند **علي شريعتي** ليس مجرد اعتقاد بوحدانية الله، بل هو إلى جانب ذلك قاعدة لها لوازم سياسية واجتماعية تقضي بنفي الطبقية، وغيرها من التناقضات الاجتماعية والعرقية والقومية، وغيرها من التناقضات التي تحول بين الإنسان وبين التقدم[2]. وهكذا ومن خلال هذا الفهم انتقل **علي شريعتي** إلى الدعوة إلى رفع منسوب «الدنيوة» في الدين، ما يعطي لعمل الفرد أهمية أكبر. وعلى ضوء ذلك يتحول انتظار الإمام المهدي إلى: «**استعداد روحي وعملي واعتقادي للإصلاح وللثورة، ولتغيير أوضاع العالم، وإيماناً قاطعاً بزوال الظلم وسيادة العدل ووراثة الطبقة المستضعفة للأرض...**»[3]. **وهكذا لا يعود الانتظار كسلاً، بل يصبح مشاركة ناشطة عامرة بالأمل، ويتحول التشيع إلى فعل سياسي**. وبعبارةٍ أخرى: **التشيع** عند **علي شريعتي** حزب سياسي للثورة له أهداف محددة ومنظمة وأيديولوجيا واضحة المعالم تقود المستضعفين وطلاب العدالة نحو أهداف رُسِمت بدقة متناهية[4].

2 ـ التفسير الديالكتيكي للدين

يتميز **علي شريعتي** باستخدامه للمصطلحات الأجنبية والمفاهيم الغربية التي تنتج فهماً «بديعاً» للمعتقدات والأصول الدينية. ولأجل نزع

---

(1) انظر: التشيع حزب كامل، وأيضاً **التشيع العلوي والتشيع الصفوي**.

(2) انظر: **علي شريعتي**، **معرفة الإسلام**، دروس حسينية الإرشاد، ج1، ص 39-40.

(3) علي شريعتي، **التشيع العلوي والتشيع الصفوي**، ص 324.

(4) المصدر نفسه، ص 7-8.

سلاح المادية الديالكتيكية يفسر الإسلام على طريقته ويستخدم مصطلح الديالكتيك بكثرة ووفرة من دون أن يشعر أنه بحاجة إلى ترجمته أو البحث عن معادل إسلامي له[1]. وقد ساعد على تحرر **علي شريعتي** في التفسير اعتماده الأسلوب الرمزي في تعامله مع النصوص الدينية، مثلاً في تفسير قوله تعالى: **إن الحكم إلا لله** يرى عدم وجود ما يمنع من فهم هذه الآية على أساس أن الحكم للناس (الديمقراطية)[2].

وبالأسلوب نفسه يعمد **علي شريعتي** إلى قصة ابني آدم، فيعطيها بعداً اقتصادياً؛ حيث يرى أن سبب النزاع بين الطرفين على الرغم من وجود بعد أخلاقي فيه، إلا أن عمق القصة ومحتواها الأهم يكمن في كشفها عن صراع طبقي بين الأخوين، هو من آثار اختلاف طبيعة عمل كل منهما، ويرى أن حادثة القتل وضعت حداً لمجتمع اشتراكي بدائي وبداية لنظام الملكية الفردية[3]. ودليله على هذا التفسير أن الأخوين تلقيا التربية نفسها والعوامل الوراثية نفسها وكذلك سائر الخصائص، وليس بينهما فرق غير الوضع الاقتصادي لكلٍ منهما.

وفي الديالكتيك الاجتماعي ومراحل التاريخ يؤمن **علي شريعتي** بالثنوية بوصفها ملاكاً ومعياراً، وينتقد رأي **ماركس** في تقسيمه الخماسي لمراحل التاريخ، معتقداً بانحصار تقسيم التاريخ إلى مرحلتين لا ثالث لهما، وفق زوجين من البنى التحتية، ففي الفترات التاريخية الأربع الأولى الأساس هو الملكية الفردية للآلات ومصادر الإنتاج والمرحلة الأخيرة قائمة على الملكية الجماعية المشاعة[4] إذاً، لا يوجد في رأي

---

(1) حميد عنايت، **الفكر السياسي في الإسلام المعاصر**، ص270.

(2) علي شريعتي، **معرفة الإسلام**، مصدر سابق، ج1، ص 68-69.

(3) علي شريعتي، **معرفة الإسلام**، دروس حسينية الإرشاد، ص 51-65؛ وأيضاً: حسين وارث آدم، مجموعة الآثار، ج19، ص 11-15.

(4) علي شريعتي، **معرفة الإسلام**، دروس حسينية الإرشاد، ص 63-69.

علي شريعتي سوى زوجين من البنى التحتية وعلى هذين البناءين يتأسس المجتمع الذي يشتمل على قطبين:

1 ـ قطب هابيل المؤلف من الله والناس والقرآن.

2 ـ قطب قابيل المؤلف من الملك والمالك والملأ، وحلفاؤهم أي رجال الدين.

هذا ويتوقع **علي شريعتي** انتهاء الصراع التاريخي بين القطبين لمصلحة قطب هابيل، بعد الثورة الحتمية التي تعقب انتظار الفرج في الرؤية الشيعية، مناظراً، كما هو واضح، حتمية **ماركس** في تصوره لنهاية التاريخ[1].

ومن تطبيقات هذا المنهج الاقتصادي التاريخي في تفسير القرآن يرى **علي شريعتي** في تفسيره لقصة خلق آدم أن الشجرة المنهي عنها هي القمح اعتماداً على ما ورد في التوراة، ويحتمل أن تكون في هذه القصة إشارة إلى بداية نشوء المجتمع الزراعي[2]، وعلى الرغم من تصريح **علي شريعتي** بمعارضته للماركسية، إلا أنه يستفيد من أفكارها في الكثير من مواقفه عندما تخدم الماركسيةُ نتيجةً من النتائج التي يؤمن بها. فآدم هو الإنسان الاشتراكي الأول، والدين وليد التضامن بين المعبد والبلاط كما يشير في بعض كتبه، أو كما يعبر في محل آخرعن التجاور بين دكان رجل الدين ومتجر الرأسمالي. وهكذا عد **علي شريعتي** بحق من أوائل من قام بأدلجة الدين وتحويله إلى فكر سياسي ينجذب إليه الشباب، ويتحركون على إيقاع معانيه الجديدة المؤسسة على أفكار **سارتر وهايدغر وهنري لوفيفر**، وعلى رأس هؤلاء جميعاً **ماركس**[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص 62، وأيضاً: **حسين وارث آدم**، ص 304.

(2) علي شريعتي، **تاريخ الحضارة**، ج1، مجموعة الآثار، ج11، ص 138-140.

(3) سهراب رازقي سياهرودي، مصدر سابق، ص 80.

3 ـ البروتستانتية الإسلامية

يحاول **علي شريعتي** تقديم قراءة جديدة للإسلام، اعتقاداً منه بأن واجبه ورسالته هي شرح الإسلام الثوري الأصيل للجيل الشاب. وينقل عن **شاندل** بأن التنوّر نوع من النبوة تُحمِّل المتنور رسالة كرسالة الأنبياء ولكن من دون وحي[1]. وحاصل الرسالة التي يحملها **شريعتي** ويحاول تحقيقها في المجتمع الإيراني هي الوصول إلى مجتمعٍ يرفل بالعدالة والمساواة، من خلال نشر التشيع الثوري الذي انبعثت الحياة فيه من جديد. لذا يرى بعض الكتاب أن الأيديولوجيا التي يطرحها **شريعتي** في مقابل الماركسية والليبرالية هي أيديولوجيا العودة إلى الذات، الذات الدينية الإسلامية الشيعية[2].

وبما أن هذه الأيديولوجيا الجديدة **لعلي شريعتي** ليست ناجزة ولا متحققة، فإنها تحتاج إلى بروتستانتية كما حصل في المسيحية في الغرب، أو إلى ما يسميه **محمد إقبال** تجديد بناء الفكر الديني، ويقوم هذا التجديد أو البروتستانتية على نبش التراث واستخراج عناصره الأصلية، وتحويلها إلى طاقة وحركة لتحقق مجموعة من الأهداف منها: تحقيق الربط بين المثقف وعامة الشعب، تجريد رجل الدين من سلاحه، ونفي الخرافات وكل عوامل التخلف وأسبابه من الدين، وتحويل التدين من تدين التقليد والخضوع إلى التدين الواعي النقدي.

ويدرس **علي شريعتي** الاجتهاد ويعالج قضاياه وفق هذه الرؤية ويعطي لهذا المفهوم أهمية قصوى في خدمة الإسلام الثوري[3]. ويسعى

---

(1) علي شريعتي، **ما العمل؟** ص36-38.

(2) سهراب رازقي سياهرودي، مصدر سابق، ص 81.

(3) علي شريعتي، **ما العمل؟**، ص 96-72؛ **والتشيع العلوي والتشيع الصفوي**، ص 155 و322.

لدمج تعاليم القرآن وتأويلها وتطبيق المفاهيم الاشتراكية والديموقراطية عليها، ليثبت إمكان تحقيق العدالة الاجتماعية تحت ظل تعاليم القرآن.

وبعيداً عن مشروعية أو عدم مشروعية، وصحة أو عدم صحة هذا النوع من التلفيق بين الإسلام والماركسية، إلا أنه لا بد من الاعتراف بأن هذه التوليفة الجديدة الحاصلة من الدمج بين مفاهيم العدالة الاجتماعية وما شابهها في الماركسية والإسلام، حاز على قبول واسع في أوساط الشباب بوصفها الأيديولوجيا الأبرز[1]. ولجدة هذه الأفكار عدَّ بعض الكتاب **علي شريعتي** أبرز أيديولوجيي الثورة الإسلامية، ومنظرها وساواه **بالإمام الخميني** ونسب إليه دوراً أساساً وحيوياً في فكر الثورة الإسلامية. وآخرون اعتقدوا بأن **علي شريعتي** وأفكاره أحد أهم المؤثرات التي أدت إلى إحياء الفكر الإسلامي وتعميم الإسلام بوصفه أساسا لنهضة فكرية وثقافية[2] وآخرون يرجعون إليه الفضل في إشراك الشباب المثقف في أحداث الثورة لما «لماركسيته الإسلامية» من انتشار في أوساط هذه الطبقة الاجتماعية[3].

4 ـ منزلة علي شريعتي وموقعه

نهدف من التعرض **لعلي شريعتي** في هذه الدراسة إلى استكشاف دوره في تكوين ما أسميناه بفكر الثورة الإسلامية؛ حيث إن أكثر الذين يرون له دوراً في التأسيس لهذا الفكر يسلطون الضوء على الجانب الحركي من تراثه والبعد التحريضي عنده. ولا شك عندنا في تأثر عدد كبير من المتنورين والشباب المثقف بأفكاره الحادة والراديكالية، وإن أكثر هؤلاء انخرط في المواجهة مع الشاه إثر تحريضه. وكذلك لا شك

---

(1) حميد عنايت، مصدر سابق، ص 274.

(2) صادق زيبا كلام، مصدر سابق، ص 89.

(3) Walter Gold frank, op. cit, PP. 302-303.

في تأثير تطبيقاته الثورية للمفاهيم الاجتماعية والسياسية على القرآن والنصوص الدينية في شد انتباه عدد كبير من الشباب إلى الدين.

ولكن المعنى الذي نقصده من المساهمة في فكر الثورة بعيد إلى حدٍ كبير عن الجانب العملاني للثورة، على الرغم من أننا لا نسلم بأن الجماهير عندما كانت تصنع وقائع الثورة وأحداثها كانت تابعة **لعلي شريعتي** أو غيره من المفكرين، بل إننا نعتقد بأن إيران على تنوع طبقاتها الاجتماعية، كانت منقادة للمؤسسة الدينية والعلماء أكثر من انقيادها للمثقفين والمفكرين من غير رجال الدين.

وإن التركيب والمزج بين الإسلام والتعاليم الإسلامية الذي يكشف عن البعد السلبي للتلفيق بين الإسلام وغيره، على الرغم من الإقبال عليه والتعلق به من قبل بعض الفئات الاجتماعية، إلا أنه أثار في الوقت عينه حفيظة عدد من العلماء الذين يرون من واجبهم التصدي لخطر التفسير الاشتراكي للإسلام[1]. ومن هؤلاء العلماء تجدر الإشارة إلى الشهيد **مرتضى مطهري** الذي سوف نعرض مواقفه في هذا المجال.

وعلى الرغم من أن أفكار **علي شريعتي** ومنظمة «مجاهدي خلق» حالت بين الجيل الشاب وبين التوجه نحو الماركسية والشيوعية، ولكن لا ينبغي الغفلة عن أن كثيراً من الأفكار غير الإسلامية لُقِّنت لهذه الفئة باسم الإسلام الأصيل، وبالتالي فإن عدداً من المتدينين انقلبوا عن التدين شيئاً فشيئاً[2]. حيث إن هذا التيار الفكري حمَّل الإسلام أفكاراً ما كان لأحد أن يقبل كونها من الإسلام في شيء تحت شعار التجديد والإصلاح الديني. ويمكن اختصار النقد الموجه إلى أنصار هذا التيار بأنهم بدل أن يجعلوا البيئة الثقافية تقبل ما يدعون إليه ويعملوا على تغييرها، سلطوا

(1) حميد عنايت، مصدر سابق، ص 273-274.

(2) لمزيد من التفصيل انظر: رسول جعفريان، مصدر سابق، ص 92-96.

البيئة الثقافية وصاغوا أفكارهم على هدي ما تحب وترغب، فانحرفت دعاواهم في نهايات مطافها عن منطلقاتها الأولى.

وهكذا كان التجديد المدعى من قبل هؤلاء يطرح ويلقى إلى المخاطبين بلغة لا يفهمها أكثر المخاطبين، ومن هنا، فحتى لو أثارت أفكار هؤلاء إعجاب بعض الفئات الاجتماعية ودفعتهم إلى المواجهة وخوض غمار الثورة إلا أنها لم تستطع التحول إلى فكر جماهيري يؤسس لثورة عامة، بل على العكس من ذلك أدت إلى ردة فعل سلبية في بعض الأوساط[1].

د ـ مقارنة وتقييم

بعد عرضنا لأبرز أصول وأسس هذا التيار الفكري نجد أننا بحاجة إلى دراسة دوره في تكوين فكر الثورة من خلال مقارنة أصوله الأساسية بالخصائص الثمانية التي حددناها لفكر الثورة الإسلامية:

1 ـ اختار هذا التيار الفكري مدخلاً اجتماعياً ورؤية طبقية لمعالجة مشكلة الاجتماع الإيراني، ولم يحاول الدخول إليها من باب الفلسفة أو الكلام؛ حيث إن كلاً من منظمة المجاهدين وعلي شريعتي أرجعا المشكلة الاجتماعية إلى أسباب متعلقة بالبناء الفوقي؛ أي إلى مصالح الرأسمالية والإمبريالية. واعتبروا نظام الشاه قاعدة من قواعد الإمبريالية. وبالتالي فإن الإضرار بالإمبريالية لا يتم إلا من خلال ضرب قاعدتها الداخلية عبر ثورة العمال والفلاحين. وبعبارة أخرى: يرى أنصار هذا التيار أن المشكلة الاجتماعية ذات بعد اقتصادي، وبالتالي حلها أيضاً يجب أن يكون ذا بعد اقتصادي كذلك. وهذه نقطة سلبية في تقييم هذا التيار.

---

(1) حميد عنايت، مصدر سابق، ص274.

2 ـ إن الأيديولوجيا التي تبناها هذا التيار تقوم على قاعدة التلفيق والاقتباس من الماركسية، بل إن منظمة المجاهدين انتهت إلى الماركسية الخالصة في نهاية المطاف. وقد انطلق هذا التيار من فرضية غير مسلمة هي خلو الإسلام من عناصر الفكر الثوري التغييري؛ ولذلك لا بد من دعمه بأفكار ثورية من خارجه فوقع الاختيار على الماركسية وتم الاقتباس منها بغير حساب، بل انتهى الأمر إلى تحول الماركسية إلى مقدس. وأدت أدلجة الدين إلى تحويله إلى محرك دنيوي ووسيلة من وسائل التنوير ولم يعد ديناً بالمعنى الاصطلاحي. وهذه النقطة من نقاط ضعف هذا التيار التي تحسب عليه لدى تقييمنا له.

3 ـ لقد وقف هذا التيار على واحد من الأركان الأساسية لفكر الثورة؛ حيث كان له الفضل في دعم: فكرة الثورة وفكرها بتعميق مفهوم رفض النظام السابق والدعوة إلى تغييره، وبمقارنته من هذه الناحية بالتيار الإصلاحي يتبين أنه متقدم عليه بخطوات كثيرة. وهذه النقطة من النقاط الإيجابية التي تسجل لهذا التيار.

4 ـ لم يقدم هذا التيار على خطوة مهمة في مجال التفكير بالخطوة اللاحقة للثورة، اللهم إلا كثرة الحديث عن المجتمع التوحيدي الخالي من الطبقية. بل إن إصرار هذا التيار وتركيزه على اقتباس الماركسية والمنهج العاطفي المعتمد في خطابه التنويري، ربما صب في خدمة التأسيس لمجتمع اشتراكي. وهذا من النقاط السلبية في تقييم هذا التيار.

5 ـ يتمتع هذا التيار بمنطلقات داخلية وبفكر مسنجم إلى حدٍ كبير عندما يقاس بالتيار الإصلاحي الذي كان يغلب عليه الارتباط بالخارج والممالأة له. وهذه النقطة من النقاط الإيجابية في حساب هذا التيار.

6 ـ على مستوى جدة الخطاب والأفكار لا بد من الاعتراف بجدة الفكر الذي كان يروج له هذا التيار، ولكن مشكلته أنها أفكار لم تكن قد جربت في إيران من قبل، على الرغم من اكتشاف العالم الإسلامي لها في أواسط العقد السادس من القرن العشرين للميلاد. وجدة الخطاب من النقاط الإيجابية في مجال التقييم.

7 ـ في قياسنا لمدى قبول المجتمع الإيراني لخطاب هذا التيار، نرى أن كفته ترجح على كفة التيار الإصلاحي؛ حيث إنه وعلى الرغم من كون أكثر جمهوره من الفئات المثقفة، إلا أنه حظي بقبول ما في أوساط غيرهم، ومشكلته الأساس رمزية خطابه التي حالت دون مزيد من التنوع في التبني لهذا الخطاب. ومن هنا، فإن هذه النقطة لا يمكن حسابها لهذا التيار ولا عليه.

8 ـ لم يستطع هذا التيار بناء قيادة وعرضها على الجمهور على الرغم من وجود تشكيلات تنظيمية، وهو في هذا المجال أضعف من التيار الإصلاحي بدرجات، حيث إنه لم يستطع خلال عشرة سنوات من نشاطه الدؤوب تقديم شخصية بمستوى المهندس **بازركان**. نعم إذا حسب **علي شريعتي** على التيار لا بد من الاعتراف بأنه كان يتمتع بنفوذٍ كبير، ولكن شخصيته ذات بعد واحد؛ والقائد بحسب **علي شريعتي** نفسه، هو: من يكون: أيديولوجياً، قائداً للثورة، وبنَّاء لمرحلة ما بعدها[1] ومن بين هذه الوجوه الثلاثة للقائد لم يكن يتوفر **علي شريعتي**، إلا الصفة الأولى، وذلك لفئة خاصة من الناس دون غيرها. وهذه نقطة سالبة في تقييم دور هذا التيار في تأسيس فكر الثورة الإسلامية.

وبشكلٍ عام لم يقف هذا التيار على المبادىء الفلسفية النظرية التي

---

(1) علي شريعتي، **الأمة والإمامة**، ص 118.

تؤهله ليكون مكوناً أساسياً لفكر الثورة، كما أنه لم يتمتع بقبول شعبي عام، ولا قيادة تملك نفوذاً واسعاً في المجتمع الإيراني. وعلى الرغم من مخالفة عدد من الباحثين لتصورنا هذا، فإنه ووفق الطرح الذي قدمناه مطلع هذه الدراسة يتبين وجود عائق مهم يمنع من نسبة فكر الثورة الإسلامية إليه. وبعبارةٍ موجزة يتمتع هذا التيار بثلاث نقاط قوة، وأربعة نقاط ضعف ونقطة بين بين.

خلاصة:

درسنا في هذا الفصل تيارين فكريين موسومين بالتلفيق، وعالجنا دورهما في بناء فكر الثورة الإسلامية، وحددنا نقاط الضعف والقوة لديهما. وتبين لنا إثر المعالجة أن دورهما في ما نحن بصدده ليس بالدرجة المدعاة لهما وكلاهما قاصر عن تدوين ذلك الفكر بشكلٍ مستقل. ويشترك التياران في اختيار المدخل الاجتماعي لمعالجة المشكلة القائمة في إيران قبل الثورة مع فارق في اختيار الحل؛ حيث اختار التيار الإصلاحي الحل من داخل الدستور والنظام واختيار التيار الراديكالي المعالجة الثورية بالتخلص من النظام بالكامل. ويشتركان كذلك في المنهج التلفيقي المبني على رؤية للإسلام تفترض قصوره وعجزه عن الانفراد بمعالجة أزمة المجتمع المعاصر.

وفي مجال الخيار البديل لم يوفق كل من التيارين إلى طرح تصور جديد يحل محل النظام السابق، فالتيار الإصلاحي لم يطرح الاستبدال من الأساس والتيار الراديكالي اكتفى بطرح مصطلح ضبابي هو المجتمع التوحيدي غير الطبقي. ولم يحظَ كذلك أي منهما بجمهور واسع يؤسس لثورة شاملة مع امتياز لصالح التيار الراديكالي في هذا المجال. وبعد هذا الاستعراض وهذه الخلاصة نرى ضرورة الانتقال إلى الحديث عن التيار الذي ندعي مساهمته بشكلٍ أساس في فكر الثورة الإسلامية وفكرتها وهو التيار الفقهي ـ الولائي.

الفصل الرابع

التيار الفقهي ـ الولائي وفكر الثورة الإسلامية

المبحث الأول: التأمل النظري الفلسفي

المبحث الثاني: تحولات الأعوام 1961 ـ 1971

المبحث الثالث: رفض الوضع الموجود

المبحث الرابع: التخطيط للمجتمع المطلوب

الفصل الرابع

التيار الفقهي ـ الولائي
وفكر الثورة الإسلامية

المقدمة

لم يكن التيار الإسلامي طارئاً على الأوساط الفكرية الإيرانية، بل لا يمكن للمجتمع الشيعي المتدين في إيران أن يكون خالياً من تيار ينتمي إلى هذه المدرسة. نعم ربما تؤثر الظروف على قوة حضوره أو أشكال التعبير عنه من فترة تاريخية إلى أخرى. وقد أشرنا في الفصول السابقة إلى أنه كان الخصم المواجه لتيار «الحداثة والتجديد» الذي بدأ يسطع نجمه مع بدايات التواصل بين العالم الإسلامي والغرب في هذه الفترة من تاريخه. وقد كان الهم الأساس للتيار الإسلامي مواجهة النزعة المادية والدفاع عن الإسلام بوصفه كلا متكاملا. وقد عرضنا في الفصل الأول من دراستنا هذه إلى شيء من تحولات هذا التيار حتى عام 1951.

وقد كانت التيارات غير الدينية في الفترة السابقة لعام 1953 تحصر همها في دراسة أسباب تخلف المجتمع الإيراني، وقد انتهى التحليل بكثير من هؤلاء إلى اعتبار الإسلام هو المسؤول الأول والأساس عن هذا التخلف. ومن البديهي أن يكون الحل عند هؤلاء في محاربة سبب التخلف وهو الإسلام. والموقف المتوقع من التيار الإسلامي، هو رفض هذا التصور، وإثبات أن التخلف له أسباب أخرى منها ابتعاد المجتمع

الإيراني عن القيم الإسلامية. ولذلك فقد تعلقت همة دعاة هذا التيار بترويج الثقافة الإسلامية عبر التربية والتعليم، والدفاع النظري والعملي عن نظام القيم الإسلامي.

وفي ظل هذه الأجواء الثقافية المسيطرة بقي التيار الإسلامي خافتاً ومنفعلاً، يؤدي مهمة دفاعية حتى عام 1953، ولم يستطع أن يكون تياراً فاعلاً بشكل جاد في ظل غلبة الفكر المادي غير الديني على عقول الكثيرين؛ لأن أكثر المفكرين كانوا يرون أن العصر الحديث وما يحمل من أيديولوجيا هو الصالح لمواجهة الإسلام بل لإلغائه واستبداله. ومن هنا، لم يكن هم المفكرين الإسلاميين في تلك الفترة تقديم حلول اجتماعية جديدة مقتبسة من الإسلام، بل ما كانوا يطمحون إليه هو الحفاظ على الإسلام ورد الهجمات منه، في بيئة تنتهي كل طرقاتها إلى محطة واحدة هي نفي الدين والاستغناء عنه[1].

هذا، وبعد الإنقلاب على مصدق دخلت التيارات الفكرية العلمانية في نفق مظلم، وخلا الجو للتيار الإسلامي، وانتقل من مرحلة الدفاع إلى الهجوم وطَرْح الحلول. وبدأ منظرو هذا التيار بالحديث الجاد عن الإسلام بوصفه نظاماً متكاملاً وأساساً يمكن أن تبنى عليه أنظمة حقوقية وسياسية واجتماعية؛ ومن هنا أطلقنا على هذا التيار تسمية التيار الفقهي ـ الولائي. ونقصد من هذه التسمية الإشارة إلى ادعاء هذا التيار جامعية الإسلام وشموله.

المبحث الأول: التأمل النظري الفلسفي

لقد ولَّد فشل التجارب السابقة، وبخاصة الحركة الدستورية وتأميم النفط، قناعة راسخة بأن الحل الأمثل لمشاكل المجتمع الإيراني هي

(1) رضا داوري، دفاع عن الفلسفة، ص27.

الإصلاح الجذري وقطع دابر الفساد بالكامل. ولا يتحقق هذا الإصلاح الجذري إلا بتأسيس نظام سياسي اجتماعي تقوم أسسه وأركانه على قيم داخلية غير مستوردة. ومن الواضح أن الوصول إلى أهداف المخطط الكلي يحتاج إلى التأسيس في كثير من الجوانب والأبعاد، وأهمها تغيير رؤى المجتمع الإيراني وأفكاره؛ ولذلك عمد أنصار هذا التيار إلى التربية والتعليم ونشر الوعي بالقيم التي يريدون ترويجها والبناء عليها بدل المواجهة السطحية للوضع القائم.

أ ـ مرحلة البناء الفردي

تقوم الرؤية الفلسفية لدعاة هذا التيار على أن الإصلاح لا يتم بتغيير الأشكال الاجتماعية الخارجية، بل لا بد من إحداث تغيير أساسي يطال الإنسان الفرد في أعماقه، من خلال إعادة بناء فكره وتكوينه النفسي من جديد. وعلى ضوء هذه الرؤية كانت سنوات العقد السادس فترة تأمل نظري لهذا التيار، انصرف فيها إلى «البناء الفردي»[1] وتربية الكوادر.

ويختلف هذا التيار عن التيار الإسلامي الذي كان ناشطاً قبل عام 1953 والذي غلب عليه طابع المواجهة السياسية الاجتماعية، والإصلاح من داخل السلطة عبر المشاركة السياسية في الحكومات المتعاقبة. ووجه الاختلاف هو أن هذا التيار حصر دائرة اهتمامه بالعمل الفكري التنظيري، والتأسيس لبنى نظرية متينة ولم يدخل ساحة المواجهة السياسية ـ الاجتماعية، إلا بعد الاطمئنان إلى تماسك البناء النظري الخاص به. وفي هذه المرحلة انشغل **آية الله كاشاني** بقضية تأميم النفط ولم يولِ كبير عناية للمسائل والقضايا النظرية، وأما التيار الفقهي ـ الولائي فإنه وعلى الرغم من دعمه لحركة **آية الله كاشاني** وتأييده لها، إلا

(1) منشورات صدرا، **جولة في حياة الأستاذ مطهري**، مقدمة هامشي رفسنجاني، ص 12.

أنه كان يعتقد بأنها حركة ناقصة، لا تصل إلى ما يراد منها ما لم تكن أسسها الفكرية والنظرية واضحة المعالم[1].

1 ـ الإمام الخميني وإحياء الفكر الإسلامي

لقد انطلق هذا التيار من أواسط الأربعينيات واستمر في التأسيس لأفكاره ورؤاه خلال العقد الخامس إلى أن دخل ساحة المواجهة السياسية ـ الاجتماعية بدءً من عام 1961 فصاعداً، وختمت مسيرة المواجهة بانتصار الثورة الإسلامية. لقد كان **الإمام الخميني** في العقد الخامس من عمره عام 1941، حيث كانت زعامة الحوزة العلمية معقودة للسيد **البروجردي**، ويعلم المطلعون على تاريخ إيران أن هذه الفترة كانت من أشد فترات تاريخ إيران المعاصر توتراً. وفي هذه المرحلة وعلى الرغم من اهتمام **الإمام الخميني** بالتعليم والتربية في التربية في الحوزة العلمية، إلا أنه كان داعماً بقوة لحركة **آية الله كاشاني**.

وقد أكمل **الإمام الخميني** في مسيرة التدريس في الحوزة دورة ثالثة في أصول الفقه على مستوى الخارج في العقد الخامس، فاكتسب في هذه التجربة التعليمية قبولاً في أوساط طلاب الحوزة العلمية وسجل حضوراً فاعلاً؛ حيث كان يحضر تحت منبره أكثر من 500 طالب أكمل بعضهم دراساته الجامعية والتحق بعد ذلك بالدراسة الدينية[2] وخلال هذه الدروس والمحاضرات كان يطرح **الإمام الخميني** خططه وبرامجه الإصلاحية؛ ولذلك ليس من الغريب أن تقوم الثورة على أكتاف هذا الصف من طلاب الإمام ومريديه.

وقد برز بين طلاب **الإمام الخميني** عدد من العلماء الشباب منهم

---

(1) راجع الفصل الثاني من هذا البحث.

(2) السيد محمد حسين بهشتي، **صورة الأستاذ في عيون حوارييه**، جمع وتحرير السيد حميد جاويد الموسوي، ص 207-208.

الشهيد مطهري الذي كان يتابع تحصيله العلمي حتى عام 1952، ومنهم **الشهيد بهشتي** وآخرون شكلوا جماعة للتبليغ والدعوة في القرى والتجمعات السكانية. واستقر رأي هذه الطائفة من طلاب **الإمام الخميني** على ضرورة الخوض في مجموعة من الأبحاث والدراسات التي تغني التكوين الثقافي للطالب الحوزوي مما لم يكن مطروحاً في البرنامج الرسمي للحوزة وتصدى كل واحد منهم مسؤولية لتخصص فكري محدد في مجالات: الفسلفة المادية، الإسلام والمادية، الإسلام والأديان الأخرى، التفسير، الأخلاق، فلسفة التاريخ وغيرها. وكانت الفلسفة المادية الهم المشترك **لمطهري وبهشتي** الفلسفة المادية[1].

وبعبارةٍ أخرى،: يمكن القول إن مسيرة إحياء الفكر الإسلامي بدأت في تلك السنوات، ونضجت التجربة مع تغير الظروف السياسية والاجتماعية، واستعادت الحوزة العلمية والعلماء دورهم. وفي هذه السنوات أيضاً لعب **السيد البروجردي** دوراً مؤثراً في إعادة الرونق للحوزة والدراسة الدينية في قم وفي غيرها من أنحاء إيران، بل جعل هذا الأمر في رأس لائحة اهتماماته وأعرض عن كثير من الأمور الاجتماعية والسياسية، وكان هدفه إنضاج الحوزة وجبر الضرر الذي لحق بها في عهد **رضا خان**[2].

ولقد كان **للإمام الخميني** ومن يشاركه الرأي تصورات خاصة للإصلاح في الحوزة العلمية، إلا أنهم انصرفوا عما كانوا يريدون مراعاة لمشروع **السيد البروجردي**؛ ولم يروا أي مصلحة تدعو إلى مواجهة المرجعية والوقوف في مقابل مشروعها، بل إن **الإمام الخميني** عطل درسه في الفلسفة؛ مراعاة لموقف **السيد البروجردي** السلبي من تدريس

---

(1) واعظ زاده الخراساني، المصدر نفسه، ص 116-117.

(2) هاشمي رفسنجاني، المصدر نفسه، ص 64-65؛ ومحمد حسن رجبي، مصدر سابق، ص 138.

الفلسفة ودراستها[1]. بل لم يتصد **الإمام الخميني** لكثير من القضايا السياسية والاجتماعية حتى وفاة **السيد البروجردي**.

وربما لم يكن **الشهيد مطهري** وبعض زملائه راضين بهذه القيود؛ ولذلك غادر **مطهري** قم واستقر في طهران، ومن ثم عاد إليها ولو في بعض أيام الأسبوع وكان له دور فاعل في إحياء الدرس الفلسفي في أوساط الطلاب القميين.

2 ـ العلامة الطباطبائي وأسس الفلسفة

في هذه الفترة أتى **السيد الطباطبائي** إلى قم، وبدأ بالتدريس فيها وكان له درس في التفسير ودرس أسبوعي في أصول الفلسفة والمذهب الواقعي (الذي تحول حاصله إلى كتاب). ومن أبرز رواد درس **العلامة الطباطبائي الشهيد مرتضى مطهري**. وقد كان الموضوع الذي اختاره **السيد الطباطبائي** لتدريس الفلسفة على درجة عالية من الأهمية في تلك الفترة بالذات؛ ولذلك يمكن عده واحداً من الأسس التي قامت عليها الثورة الإسلامية.

في تلك الفترة كان الهم الفكري لدى عدد من المفكرين الإسلاميين مواجهة الشبهات التي كانت تثار في وجه الإسلام، من قبل الفلسفة المادية التي أغرقت كتبها الساحة الثقافية الإيرانية من خلال الترجمة وغيرها. وقد كانت الفلسفة المادية بضاعة رائجة بنيت عليها توجهات سياسية وأحزاب كحزب تودة مثلاً. وهذه الأجواء هي التي كانت تعطي لمواقف **السيد الطباطبائي** وجهوده في مواجهة المادية والإلحاد معناها وقيمتها الكبيرة. ولقد وضع **السيد الطباطبائي** نصب عينيه هدفاً محدداً هو مواجهة الفلسفة المادية والدفاع عن الإسلام بوصفه

---

(1) محمد حسن رجبي، مصدر سابق، ص 138-139.

نظاماً صالحاً للحياة ولتكوين رؤية إلى الكون والمجتمع والإنسان. وبهذه الروحية شرع في تدريس الفلسفة والاستفادة منها في الدفاع عن الفكر الإسلامي ولهذه الأغراض كان تدوين كتاب «أصول الفلسفة». وبإشارة من **السيد الطباطبائي** كانت مقدمة **مطهري** وحواشيه التوضيحية على الكتاب. وعلى أي لم يكن الاشتغال الفلسفي **للسيد الطباطبائي** ميداناً وحيداً، بل كان يعمل هو وطلابه في مجالات فكرية أخرى تنظر إلى الدين كله بوصفه كياناً مترابط الأجزاء لا تنفصل الشريعة فيه عن الفكر والعقيدة[1].

وقد جمع **السيد الطباطبائي** بين البحث الفلسفي النظري والبحث السياسي حول أسس السلطة والدولة. وهو يقسم في مبحث الإدراك من كتابه أصول الفلسفة، العلوم إلى: علوم حقيقية، وعلوم اعتبارية. ويسعى إلى البحث عن الأساس الذي تقوم عليه العلوم الاعتبارية والأحكام العملية، وتدخل في العلوم الاعتبارية البلاغة والشعر والفقه والأصول والأخلاق والسياسة والكلام[2].

وإذا أردنا استخدام تعابير القدماء لتصوير موقف **السيد الطباطبائي** من هذا التقسيم للعلوم، يمكن القول: إن **السيد الطباطبائي** يعتقد أن هذه العلوم المذكورة آنفاً هي جزء من الحكمة العملية وهي مبنية على الحكمة النظرية (العلوم الحقيقية)، والجديد في هذا الطرح هو إدخال علم الكلام في دائرة العلوم العملية، ومن أهم الآثار المترتبة على هذا الطرح فتح الباب للبحث حول الحكومة والنظام السياسي؛ حيث إن علم الكلام يقع في دائرة العلوم العملية وبالتالي يمكن استخراج نظرية سياسية منه، في مقابل من كان يدعي عدم إمكان استخراج هذه النظرية من علم الكلام.

---

(1) رضا داوري، **دفاع عن الفلسفة**، ص 26.

(2) المصدر نفسه، ص 31.

ومن هذا التقسيم الجديد والزحزحة التي أحدثها السيد **الطباطبائي** في مواقع العلوم فتح الباب **للشهيد مطهري** للحديث عن علم الكلام الجديد الذي يتولى معالجة كل الشبهات والمشاكل الفكرية التي تطرح في وجه الإسلام، ولم يعد علم الكلام علماً يتولى معالجة مجموعة من المسائل النظرية في مجال العقيدة فحسب. وبعبارة أخرى: عندما يخرج علم الكلام من دائرة العلوم النظرية ليدخل في العلوم العملية يراد له أن يقوم بدور فكري عملي إلى جانب العلوم الأخرى، أو فقل في هذا التصنيف الجديد إشارة عميقة إلى الترابط بين الاعتقاد والعمل.

3 ـ الشهيد مطهري ونشر الفكر الإسلامي

اعتمد **الشهيد مرتضى مطهري** شرح وتوضيح أفكار أستاذه **العلامة الطباطبائي** لطرح افكار جديدة في مجالات عدة كالأخلاق والاجتماع والسياسة. وقد انتقل **الشهيد مطهري** إلى طهران عام 1952 وتفرغ هناك للعمل العلمي والدعوي، وفي السنة الأولى من إقامته في طهران أنجز المجلد الأول من مشروع أستاذه: **«أصول الفلسفة والمذهب الواقعي»**، وكان دوره فيه شرح وتفصيل الأفكار التي أوردها الأستاذ بشكلٍ مختصر، وفي السنة الثانية عُيِّن عضواً في الهيئة العلمية لكلية الإلهيات في جامعة طهران. ومنذ ذلك التاريخ إلى عشرين سنة لاحقة توزعت اهتمامات **مطهري** بين التدريس في الجامعة والتدريس في الحوزة العلمية في مدرسة مروي، مضافاً إلى بعض الجلسات العلمية الخاصة في أماكن عدة؛ بحيث يمكن القول إن فترة إقامته في طهران من اكثر فترات حياته خصوبة[1].

واللافت في نتاج **مطهري** العلمي أنه لم ينشر في حياته غير كتاب «أصول الفلسفة» سوى كتابين آخرين، بحيث قضى معظم وقته وصب

---

(1) رحلة في حياة الشهيد مطهري، ص 33.

أكثر جهوده على التربية والتثقيف. والدفاع عن الإسلام في وجه التيارات المضادة له، ويحدد رسالته بتقديم جواب لكل ما يطرح من إشكاليات ولدها العصر الحديث وآثارها في وجه الإسلام عندما يقول إنه لم يمسك قلماً لكتابة مقالة أو كتاب إلا وكان هذا هو الهدف الأول له[1].

ومضافاً إلى عمله العلمي الأكاديمي، كان يحرص **مطهري** على المشاركة في عدد من الجلسات العلمية والثقافية المخصصة لطبقة خاصة من الناس مثل الأطباء والمهندسين، وكان له أقران يشاركونه هذا الهم منهم **الشهيد باهنر، والشهيد بهشتي، وآية الله طالقاني** وآخرون. وقد أثمرت هذه الجلسات الخاصة نتاجاً علمياً مهماً مثلاً: كانت له سلسلة محاضرات شهرية تحت عنوان «حديث الشهر» نتج عنها كتاب من مجلدات ثلاثة بالعنوان نفسه تكشف عن عمقٍ ودقةٍ في التحليل والبحث[2]. وضمن هذا الإطار تصنف أكثر كتبه.

ومع هذا البرنامج الحافل بالنشاط والعمل **للشهيد مطهري** كان حريصاً على حفظ صلته بقم، فكان يزورها أسبوعياً للقاء **الإمام الخميني والعلامة الطباطبائي**، وكان بحق صلة الوصل بين الحوزة العلمية وبين طبقة المثقفين المعارضين للشاه. وكانت له صلات عمل مع زملائه في الحوزة حيث أسس **الشيخ هاشمي رفسنجاني** مجلة بعنوان «مكتب تشيع» كان مطهري أحد كتابها الأساسيين[3]. كما كان واحداً من كتاب مجلة «درسهائى أز مكتب إسلام» (دروس في الإسلام) التي كان يصدرها جمع من العلماء بتشجيع من **السيد البروجردي** ولم يكتف **الشهيد مطهري** بالكتابة فيها، بل كان يشارك في اجتماعات هيئة تحريرها.

---

(1) مرتضى مطهري، **العدل الإلهي**، ص8.

(2) علي دواني، مصدر سابق، ص 25.

(3) المصدر نفسه، حوار مع الشيخ رفسنجاني، ص 58.

وبناءً على هذا العرض السريع لحياة مطهري ونشاطه يمكن القول بأن **الإمام الخميني** بل التيار الفقهي ـ الولائي بزعامته استغل فرصة الانقلاب وبخاصة الفترة الأولى؛ حيث كان النظام مشغولاً بتثبيت قواعده الأمنية، لنشر الوعي الديني من خلال تربية الطلاب والعلماء ونشر الفكر والكلمة المقروءة في لكتب والمجلات ما جعل إيران مستعدة لتحمل مسؤوليات وأعباء الثورة والأحداث التي سبقت انتصارها على مدى عقدين من الزمن بدءً من عام 1962 حتى الانتصار.

ب ـ الجهاد السياسي ـ الاجتماعي

لقد تقدم منا القول ونكرر هنا، إن كل حركة اجتماعية أو ثورية، لا بد من أن تقوم على أساس دعائم فكرية وثقافية. وهذا ما حصل في الثورة الإسلامية الإيرانية التي انطلقت شرارتها الأولى عام 1961. فقد ظلت لسنوات تُتلى على أسماع الإيرانيين معزوفة فصل الدين عن الدولة، وقبح تدخل المرجعية الدينية في المسائل ذات اللون السياسي بحيث اقتنع قسم كبير من الناس بأحقية هذه الأطروحة في العمل السياسي والديني. في ظل هذه الأجواء أطلق **الإمام الخميني** صرخته الأولى في اعتراضه على قانون لجان الولايات فأحدث هزة عميقة تركت أثرها العميق في ربط الدين بالسياسة وإعادة المجتمع إلى الميدان السياسي[1].

وهذا العمل الفكري والثقافي الذي قام به التيار الفقهي الولائي لم يغير تصور الحوزة وعلماء الدين ورؤيتهم إلى العمل السياسي فحسب، بل أدى إلى قلب قناعات عامة الناس وجعل المجتمع مستعداً لقبول فكرة الثورة الإسلامية والتفاعل معها. وقد تجلت أول مظاهر نشاط هذا التيار

---

(1) السيد حميد روحاني، **دراسة وتحليل لثورة الإمام الخميني**، ج1، ص179.

في انتفاضة العام 1963 وعلى الرغم من عدم نجاح هذا التحرك وعدم وصوله إلى غاياته، إلا أنه دعا إلى إعادة تقييم المواقف عند الكثيرين ومنهم دعاة هذا التيار نفسه. وإن من اهم أسباب فشل هذا التحرك عدم اكتمال الرؤية الفكرية الداعمة له بحيث تمت إعادة النظر في كثير من القضايا الفكرية والنظرية.

وما حصل لاحقاً هو اختلاط العمل الفكري بالسياسي من جهة، وتوسعة العمل الفكري وتعميمه من جهة أخرى[1] بحيث ارتفع عدد المدارس الإسلامية في طهران وغيرها من المحافظات، وأنشئت اللجان الإسلامية في الجامعات والنقابات خارجها. وارتفع عدد طلاب الحوزة العلمية في الجامعات والمعاهد العالية، وتأسست مراكز عدة للتبليغ والتثقيف الديني، ودونت الكثير من الكتب أو ترجمت بلغة معاصرة قريبة من أذهان الشباب والمثقفين، وبخاصة تلك الكتب التي تعالج قضايا العصر وموقف الإسلام منها؛ بحيث تقدم الإسلام بوصفه نظاماً متماسك الأجزاء يصلح للإنسان المعاصر منهجاً للحياة الدنيا كما برنامجاً للآخرة.

وكان للتيار الفقهي ـ الولائي دور فاعل في هذه الأنشطة من خلال قاعدتين أساسيتين له، إحداهما في قم بزعامة **الإمام الخميني** ومن حوله من طلابه، والأخرى في طهران بزعامة **الشهيد مطهري** وزملائه. ويمكن القول: إن العمل الفكري في طهران كان أكثر توسعاً وانتشاراً، وفي قم كان أكثر جهادية ونضالاً. **فالشهيد مطهري** كان على تماس وتواصل مباشر باللجان الإسلامية والنقابات، وقد ابتكر فكرة جمع هذه اللجان في إطارٍ واحد، وكان له ما أراد، فتأسس «مؤتمر اللجان الإسلامية» بين عامي 1962 و1963؛ حيث شغل منصباً في الهيئة الإدارية لهذا

(1) محمد حسن رجبي، مصدر سابق، ص 269-270.

المؤتمر[1]. وفي 1963 كان **للشهيد مطهري** دور فاعل في توجيه أهل طهّران، وربطهم بقيادة **الإمام الخميني** ومرجعيته. وموقفه وخطابه في تلك الليلة مشهود له مما أدّى به إلى السجن[2].

1 ـ جمعية الائتلاف الإسلامي

أفضت انتفاضة 1963 إلى تحولٍ مهم على صعيد المواجهة السياسية كما على صعيد التنظيم. فقد تشكلت جمعية الائتلاف الإسلامي التي كانت تضم في صفوفها جماعةٍ كبيرة من الأفراد والهيئات المختلفة التي كان لها نشاطها غير المنظم في مواجهة قضية قانون لجان الولايات، وقد بدأت هذه الجمعية عملها في طهران تحت نظر **الإمام الخميني** وفي أجواء حركته؛ حيث كانت تهتم بتوزيع بياناته وخطبه. ولم تكن هذه الجمعية منظمة بالشكل الكافي للعمل السياسي، بل كانت على الغالب تتألف من الأشخاص والهيئات المهتمة بإقامة مراسم عزاء الإمام الحسين عليه السلام في عاشوراء وغيرها من المناسبات الدينية[3] وقد اجتمعت هذه الهيئات بعد الإنتفاضة، لتفعّل جمعية الائتلاف وتبدأ بممارسة العمل السياسي بإشراف **الإمام الخميني**، وتحت رعايته وقيادته، فاتخذت أنشطة هذه الجمعية من هذا التاريخ فصاعدا طابعا سياسيا مضافا إلى الطابع الديني الثقافي الذي كان يطبع حركتها قبل هذا التاريخ.

على الصعيد الفكري اهتم الناشطون في هذه الجمعية بنشر الفكر السياسي وبثه بين المجاهدين، عملا بتوصية **الإمام الخميني** حيث إنه كان يعتقد بأن الإسلام غير معروف بالشكل المطلوب الذي يسمح بمباشرة العمل السياسي؛ ولذلك لا بد من نشر الوعي بالفكر الإسلامي

(1) جاويد الموسوي، مصدر سابق، ص 143-144، حوار مع واعظ زادة.

(2) المصدر نفسه، ص 90-91، حوار مع آية الله أنواري؛ وأيضاً: رحلة في حياة الشهيد مطهري، ص65.

(3) جولة في حياة الشهيد مطهري، مقالة هاشمي رفسنجاني، ص17.

أولاً. وقد ارتبطت هذه الجمعية بعددٍ من العلماء منهم: **الشهيد مطهري، الشهيد بهشتي، الشهيد باهنر وأنواري، وعفوري، ومولائي، وهاشمي رفسنجاني**. ومن بين هؤلاء العلماء يمكن الإشارة إلى **الشهيد مطهري** بوصفه مؤسساً للجمعية وأحد أبرز المفكرين الموجهين لسلوكها. وكتابه «**الإنسان والمصير**» من ثمرات ندوات واجتماعات هذه الجمعية.

وتتألف هذه الجمعية من اللجنة المركزية المشتملة على 12 عضواً، يضاف إليها لجنة من العلماء ورجال الدين مهمتهم العمل على التثقيف وتربية الشباب، وقد أنتج **الشهيد مطهري** أول كراسات التثقيف في الجمعية وما لبث أن انتشر هذا الكراس وصار مادة تعليمية في عددٍ من المنتديات والمراكز الثقافية[1]. وقد كان لهذه الجمعية دور مهم في الثورة وحض الناس على التفاعل معها، وبخاصة بعد نفي **الإمام الخميني**؛ حيث تحولت هذه الجمعية إلى قطب آخر من أقطاب الثورة، انضم إلى الحوزة العلمية في قم. وكان مركز نشاطها طهران، ثم انتقل إلى خارج طهران نتيجة علاقات العمل والتبادل التجاري بين طهران وغيرها من المحافظات.

2 ـ حسينية الإرشاد

اهتم **الشهيد مطهري** بتوسعة المراكز الحسينية وتحويلها إلى مركز ثقافي تبليغي بعد أن كانت مراكز متخصصة في المراسم المتعلقة بإحياء مراسم عاشوراء، ومن التجارب الرائدة في هذا المجال تجربة حسينية الإرشاد التي تحولت إلى واحد من أهم المنتديات الفكرية[2]. وربما

(1) المصدر نفسه، ص34، مقابلة مع آية الله خامنئي، وأيضاً ص 219-220 مقابلة مع الشهيد بهشتي.

(2) جاويد الموسوي، مصدر سابق، ص 30، مقابلة مع السيد الخامنئي.

كانت هذه الحسينية أهم مركز تهوي إليه أفئدة الجيل الشاب للارتواء، من المعين الفكري والثقافي الذي يقدم على منبرها. ولم تكن هذه الحسينية مجرد بناء لاجتماع الناس فيه، بل كانت مؤسسة لها هيئتها العلمية التي تتألف مضافاً إلى **الشهيد مطهري** من: **الشهداء باهنر، بهشتي والشيخ هاشمي رفسنجاني**[1] **وقد بدأت الحسينية كمكانٍ لإحياء الليالي العشرين الأولى من محرم، ثم بعد ذلك أعلن عنها بوصفها مؤسسة تعليمية بحثية دينية.**

وقد تأسست هذه الحسينية عام 1966، ووضع المؤسسون لها هدفاً هو: «**تقديم الخدمات الدينية والعلمية في سبيل نشر الوعي الديني وتقدمية الإسلام**». وقد حاول المؤسنسون تحقيق هذا الهدف، أو تلك الرسالة من خلال دعوة العلماء والمفكرين إلى المحاضرة في الحسينية، بمستوىً يتناسب مع الطبقة المثقفة في مجالات ثقافية وفكرية عدة منها: تلبية تطلعات الشباب المتعطش إلى الحقيقة، وتقديم الأجوبة الشافية عن قلقهم وتساؤلاتهم الفكرية، البحث في قضايا الدين بما يتلاءم مع احتياجات العصر، نشر الفكر الديني والدفاع عنه، ونقد التيارات المضادة له، إقامة دورات تعليمية في مجال الفقه والعقيدة والأخلاق، وإنشاء مدارس والمساهمة في أعمال البر مثل تأسيس المراكز الطبية وغيرها من الأعمال المشابهة[2].

نعم لقد كانت حسينية الإرشاد منبراً للفكر ونشر الوعي، تفرعت من أغصان شجرته أعمال ثقافية وفكرية عدة، منها كتاب: العدل الإلهي»، **للشهيد مطهري**، الذي هو حاصل سلسلة من المحاضرات

---

(1) علي دواني، مصدر سابق، ص43.

(2) لمراجعة تفاصيل أعمال المؤسسة راجع: **رحلة في حياة الشهيد مطهري**، ص 95-79.

الفكرية التي ألقيت في ندوات حسينية الإرشاد وفق برنامج مخطط يهدف إلى معالجة تساؤلات الإنسان في مجال العدل[1].

ولم تكن حسينية الإرشاد المنبر الوحيد الذي ارتقاه **مطهري**، بل كانت له مساهمات تبليغية وتعليمية في أماكن عدة من طهران مثل: مسجد الجواد، ومنتديات اللجان الإسلامية في الجامعات، والنقابات وغيرها ولم يكن **مطهري** ليقصر نشاطه على دائرة أو طبقة بعينها من الناس، بل كان يحاضر ويعظ حيث تسنى له القيام بهذا الواجب[2].

ومن هنا، يمكن القول: إن الشهيد مطهري كان منظر الثورة الأول في غياب **الإمام الخميني** ويشهد له بهذا الأمر أكثر زملائه ومعاصريه[3].

ج ـ أسلوب المواجهة الثقافية

يعتقد التيار الفقهي ـ الولائي بتصدر الأمور والشؤون الثقافية في المجتمع قائمة الأولويات، وبناءً على هذا الاعتقاد أعطى التربية والتعليم أقصى درجة ممكنة من الاهتمام. ولذلك انصرف هذا التيار إلى التربية والتعليم، بدل الانشغال بالبحث عن الحلول السياسية والثورية في مواجهة النظام، في المراحل الأولى من بداية نشاطه[4]؛ اعتقاداً منه بأن التحول الثقافي من أنجح وسائل المواجهة.

وبرأي هذا التيار تكمن مشكلة المجتمع الإيراني قبل الثورة، في التخريب الثقافي الذي تعرض له وفي انعدام أسس التعاليم الإسلامية؛

---

(1) الشهيد مطهري، **العدل الإلهي**، ص10.

(2) رحلة في حياة الشهيد مطهري، ص 61-62، مقابلة الشيخ رفسنجاني.

(3) رحلة في حياة الشهيد مطهري، ص 12-13، مقابلة الشيخ رفسنجاني.

(4) وهنا نشير إلى أن التيار الإصلاحي اهتم بالشأن السياسي، والتيار الراديكالي انصرف إلى المواجهة الثورية المسلحة.

والحل الوحيد الناجع هو إعادة إحياء القيم الإسلامية الصحيحة وتغيير نظام التعليم. ويكشف أحد الباحثين عن قناعة راسخة عند **الإمام الخميني** بأن مشكلة إيران تكمن في الجانب الثقافي، وأنه قلما كان يولي الشأن الاقتصادي أو السياسي اهتماماً[1] وقد تقدم في بعض الأبحاث السابقة إشارة إلى اهتمام **الإمام الخميني** بالإسلام والقرآن والقيم الإسلامية، والاهتمام بالحفاظ على إسلامية المجتمع الإيراني، بل ربما يستطيع الإمام وغيره من رجال الدين التعايش مع الشاه وغض النظر عنه، ولكن لا يمكن لأيٍ منهم غض النظر عن انتهاك القيم الإسلامية وقوانين الإسلام.

وما كانت المؤسسة الدينية لتغفل انتشار الإجرام وارتفاع نسبة الإدمان على الكحول وارتفاع معدلات الانتحار في العقدين الأخيرين من عمر نظام الشاه. بل إن بعض الباحثين يرى في هذه المخالفات للقيم الإسلامية عاملاً محرضاً على الثورة ودافعاً لها إلى الأمام[2]. حيث إن إهمال الدولة على الأقل، إن لم نقل ترويجها للمفاسد الأخلاقية أثارت هواجس كثير من الأفراد حتى من غير السياسيين أو المهتمين بالسياسة.

ولما كانت المشكلة ثقافية، فالحل لا بد من أن يكون من الجنس نفسه. لذا شمر **الإمام الخميني** عن ساعد الجد لتربية نماذج للإنسان المثالي. وبعبارةٍ أخرى: كان يعتقد الإمام الخميني بأن اللبنة الأولى في صرح الثورة هي بناء الإنسان نفسه، والترويج لتصور جديد للسياسة التي تقوم على الأخلاق والقيم والأخلاقية:

«قبل أن تفوت الفرصة وتفلت من أيديكم، وقبل أن يسيطر العدو على الشؤون الفكرية والثقافية، فكروا بحل، استيقظوا وانهضوا وحاولوا

---

(1) غلام رضا أورعي، **رؤية الإمام الخميني للتغيير الاجتماعي**، ص69-71.

(2) Ervànd Ibrahimian, structural of Iranian revolution, op.cit, PP.125-126.

أن تكون خطوتكم الأولى تربية نفوسكم وتهذيبها . . .»[1] نعم يظهر هذا النص كما غيره من نصوص **الإمام الخميني** عن اهتمامه بتزكية النفس وتهذيبها، وعن كون هذا الخيار من الخيارات الاستراتيجية له. بل يعتقد أنه مارس هذه الاستراتيجية وخبرها في حياته الشخصية[2]. ففي أوائل حياته العلمية انصرف إلى البحث حول التوحيد والأمور الاعتقادية، وكتب: «أسرار الصلاة»، و«مصباح الهداية»، و«شرح دعاء السحر»؛ وفي أواسط عمره حيث كان همه تهذيب النفس كتب: «الآداب المعنوية للصلاة»، «شرح حديث جنود العقل والجهل»، «الأربعون حديثاً» . . . وحول قلبه في هذه الفترة إلى مخزن للأسرار الإلهية وأخيراً أزفت مرحلة الاهتمام بالشأن السياسي والاجتماعي فتصدى لقيادة الثورة وكان باني النظام السياسي الإسلامي الأول.

وبينما كانت التيارات السياسية المنافسة تبحث كل منها عن حل سياسي أو ثوري لمشكلة الاجتماع الإيراني نجد أن التيار الفقهي ـ الولائي يرى في إصلاح ثقافة المجتمع وسيلة وحيدة للإصلاح ومقدمة ضرورية لمواجهة نظام الشاه. ويستفاد من التأمل في آثار **الإمام الخميني** أن مسيرة الإصلاح يجب أن ترسم خطواتها على النحو الآتي:

1 ـ نشر القيم الإسلامية والدفاع عنها وتوضيحها للناس[3].

2 ـ تقوية الثقافة الإسلامية من خلال حماية الشباب من الانحراف والتوجه نحو التيارات غير الإسلامية (التولي والتبري).

3 ـ توسعة العلاقات وتبليغ القيم الإسلامية من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

---

(1) الإمام الخميني، **ولاية الفقيه والجهاد الأكبر**، ص183.

(2) محمد حسن رجبي، مصدر سابق، ص53.

(3) الإمام الخميني، **ولاية الفقيه والجهاد الأكبر**، ص 151-152.

4 ـ تربية كوادر مؤمنين بالإسلام بعمق وتعريف الإسلام للأمة[1].

5 ـ إضعاف النظام القائم وتوسعة الاعتراض عليه وإبراز نقاط ضعفه.

6 ـ تشكيل مؤسسات موازية لمؤسسات الدولة[2].

7 ـ إضعاف مؤسسات الدولة من خلال قطع العلاقة بها وتجنب اللجوء إليها[3].

8 ـ تخريب النظام القائم والثورة في وجهه بهدف تغيير القيادة.

وهذه الطريقة الثقافية في المواجهة يمكن استنباطها من خلال البحث في شعارات الثورة كما من خلال البحث في أسسها الفكرية، ومن ذلك شعار «الثورة الإسلامية» في مقابل شعار «الإسلام الثوري» الذي كانت ترفعه بعض التيارات التي سبق ذكرها.

ويشير الشعار الأول إلى هدف الثورة وقيمها[4]، وبالتالي فإن هدف الثورة هو الإسلام كما هو، وليس الهدف هو الثورة. وليس المطلوب تعويم الأبعاد الثورية من الإسلام وإغفال سائر الأبعاد التي لا تخدم الثورة بشكلٍ مباشر كما هو الحال في التيار الراديكالي.

ومن أبرز وجوه التمايز والاختلاف بين التيارات التلفيقية عموماً وبين التيار الفقهي ـ الولائي هو أسلوب المواجهة ومنهجها؛ ذلك أن التيار الأخير كان يظهر حرصاً على المواجهة الثقافية السلمية، وحتى عندما كانت تنظم المظاهرات وتدعى الجماهير إليها كان يتم التأكيد على الرغبة في خروج الشاه دون إراقة الدماء والاضطرار إلى المواجهة المسلحة[5].

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص179.

(3) المصدر نفسه.

(4) مرتضى مطهري، حول الثورة الإسلامية، ص 45.

(5) Jeerold Green, **counter mobilization the Iranian revolution**, Merip Report.

ومن هنا عدت الثورة الإسلامية نموذجاً فريداً للثورات في العالم الثالث؛ حيث إنها جمعت بين كونها ثورة شعبية شاملة وجذرية، وبين بعدها عن العنف المسلح[1] وإلى جانب ذلك فإن الثورة الإسلامية تركت أعمق الآثار في مجال الثقافة والأخلاق والتربية وعلى حد تعبير **حميد عنايت**: إن الثورة الإسلامية رسمت خط النهاية لمسيرة اللحاق بالغرب بوصفه خياراً لازماً وهدفاً مسلماً للحياة الثقافية والاجتماعية في إيران[2].

المبحث الثاني: تحولات أوائل الستينيات (1960)

أشرنا في الأقسام السابقة إلى أن الظروف السياسية ـ الاجتماعية التي شهدتها إيران بعد إنقلاب العام 1953 تركت أثرها على الأحداث اللاحقة وعلى مسيرة الثورة الإسلامية. فإنه مع تخصيص عقد الخمسينيات للبناء الفكري والتأمل النظري أدت عقد الستينيات إلى الدخول في مرحلة جديدة كانت متغيراً مهما يواجه فكر الثورة الإسلامية. وقد دفع هذا المتغير الحوزة العلمية إلى إعادة النظر في مسيرة التأمل والدخول في مرحلة الخطاب السياسي Political Discourse.

وقد توصل التيار الفقهي ـ الولائي بعد انتفاضة 1963 واعتماداً على الركائز النظرية والفكرية التي بناها في المرحلة السابقة، إلى ضرورة أخذ زمام المبادرة والعمل بشكل مستقل كأي حزب سياسي بعيداً عن المشاركة والائتلاف مع «المتنورين» إذا كان يريد الوصول إلى تطبيق أحكام الإسلام. وبعبارةٍ أخرى: بعد سحق الشاه لانتفاضة 1963 تشكلت لدى التيار الفقهي ـ الولائي قناعة مفادها أن السعي إلى التغيير ضمن

---

(1) Eqbal Ahmad, **comment and Skocpol**, op.cit, PP.223-224.

(2) Hamid Enayat, **Iranian Revolution 1979: Islam as Ideology**, op.cit. p192.

ويبدو أن أمريكا لم تكن مطمئنة إلى الشاه بشكلٍ كامل، ولكنه كان الخيار الأمثل بين الخيارات المتاحة[1] وقد امتثل الشاه للرغبة الأميركية واختار الاستجابة للضغوط الأميركية على الرغم من مخالفة المرجعية والحوزة العلمية للإصلاحات المطلوبة أميركياً[2]. هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى فقد أقلق تعيين **علي أميني** الشاه لعدم كونه تابعاً له، ما دفعه إلى مزيد من الارتماء في الحضن الأميركي عله بذلك يكسب مزيداً من الود من خلال تلبية الرغبة في الإصلاح المطلوب. وهكذا مهد السبل لإسقاط حكومة **علي أميني**. وقدم الشاه تصوره للإصلاح من الأعلى، ومن ذلك الإصلاح الزراعي وملكية الأراضي، الأمر الذي عرف لاحقاً بالثورة البيضاء، ويبدو أن أمريكا كانت تراهن على تحول اجتماعي أساسي بعد هذه الثورة، إلا أن ذلك انتهى إلى انتفاضة 1963 ثم توالت الأحداث سراعاً لتمهد للثورة الإسلامية.

ب ـ الحالة الدينية وانحطاط المسلمين

الدين ووضع الحوزة العلمية من الأمور التي تستدعي الاهتمام وتلفت النظر إلى قِدَم الخطاب الديني خلال العقد السادس. وقد أدى هذا التقادم في الخطاب إلى انطماس معالم الدين وخفاء كثير من قيمه، على الرغم من الدعوات الإحيائية التي أطلقت خلال العقد السابق. ولكنها لم تفلح في تحقيق الكثير من الأهداف؛ لأن الظروف الاجتماعية والسياسية كانت تحرض على الهجمات الحادة على الدين ورجاله في وقتٍ واحد[3] وقد تعاقبت على مهاجمة الدين أجيال من العاملين في الحقل الفكري، من المستغربين الذين أفل نجمهم في هذه المرحلة قيد

(1) باري روبين، مصدر سابق، ص98.

(2) محمد حسن رجبي، مصدر سابق، ص 183.

(3) انظر: محمد علي تقوي، مصدر سابق، ص 289-296.

البحث، إلى التيارات الماركسية واليسارية التي كانت تروج فكرها على حساب الدين، واكتمل عقد ناقدي الدين ببعض المتنورين المتدينين الذين أعلنوا صراحة أن الدين بشكله الموروث لا يصلح للعصر الراهن؛ ولذلك لا بد من إصلاحه وتفسيره من جديد.

وهكذا أفضت سنوات من الدعاية الغربية المضادة للإسلام، إلى اتهامه بالبعد عن السياسة، وعدم كونه وصفة مناسبة لحل مشاكل الاجتماع المعاصر. وقد تركت هذه الدعاية أثرها على أذهان الكثير من أصحاب المشاريع السياسية؛ حيث أعلن عدد منهم البراءة من الإسلام كمشروعٍ سياسي، وشمل أثر هذه الدعاية السلبية بعض رجال الدين المشتغلِين بالشأن السياسي.

والحجة التي كانت تستند إليها هذه الدعاية السلبية هي الحرص على الدين من التلوث بأدران السياسة، والحجة الأخرى هي دخول بعض الخرافات إلى الخطاب الديني، ومما كان يشجع دعاة الفصل بين الدين والدولة، تجنب بعض المراجع الخوض في الشأن السياسي وتنزيه أنفسهم عنه[1]. وقد ترسخ الاعتقاد المشار إليه في أذهان العامة حتى أنهم كانوا ينظرون شزراً إلى المرجع، أو غيره من رجال الدين إذا لمسوا منه مقاربة للسياسة بشكلٍ من الأشكال، وكانوا يعدون ذلك عيباً من عيوبه ومنقصة تحسب عليه حتى لو لم يكن اللون السياسي واضحاً فيه[2].

ولشدة رواج هذا التصور راهن النظام على إقناع **الإمام الخميني** بعد اعتقاله إثر انتفاضة 15 خرداد 1963 بالبعد عن الشأن السياسي ومهادنته للنظام الحاكم. وهكذا أريد في تلك الفترة اختزال الإسلام في

---

(1) محمد علي تقوي، مصدر سابق، ص294.

(2) حميد روحاني، مصدر سابق، ج1، ص174.

مجموعة من الأوامر والنواهي الأخلاقية والعبادية، مع الحرص على تلقين الجيل الشاب عدم انسجام الإسلام مع ما تتلقاه من ثقافة جديدة وتعليم.

وفي السياق عينه كانت الحوزة العلمية تتعرض لأبشع أنواع الحملات وتنعت بأسوأ النعوت من الرجعية إلى الطفيلية التي تأكل من غير تعب[1]. وقد لاقى الشاه في الحملة على الحوزة معارضوه من اليساريين الماركسيين وغيرهم، متهمين الحوزة العلمية ورجال الدين بأخذ جانب الحاكم والبازار ولما كانت الثورة هي ثورة الطبقة المحرومة، فإن رجال الدين سوف يدافعون عن مصالحهم المعاكسة لمصالح الثوار[2].

وعلى ضوء ما تقدم كله، كان التصور السائد أن الفكر الإسلامي لا يمكن أن يعالج تحديات عصر الذرة، أو يقدم حلولا للمشاكل المعقدة التي يحفل بها العصر[3]. وفي مقابل هذه الدعاية حاول العلماء الدفاع ورد التهمة عن الدين وإثبات قدرته على تقديم الكثير للإنسان المعاصر. وقد انشغل **الإمام الخميني** بهذا الأمر ومارسه في نشاطه الاجتماعي مؤكداً أن السياسة التي هي كذب وخداع، هي سياسة السياسيين. وأما سياسة رجال الدين، فهي السياسة المحكومة بقيم الإسلام الذي تمثل السياسة جزءاً مهماً منه، بل إن السياسة السليمة المعاصرة تستقي وجوه حسنها من الإسلام[4]. وقد جعل الإمام تبيين

---

(1) أطلق الشاه هذا الوصف الأخير للحوزة العلمية في أجواء الحديث عن الثورة البيضاء. انظر: حميد روحاني: مصدر سابق، ص 263.

(2) يمثل هذا الموقف فكر منظمة مجاهدي خلق، ويشاركهم في هذا الموقف **علي شريعتي** في تقييمه للحوزة ورجال الدين.

(3) منوتشهر محمدي، مصدر سابق، ص 107.

(4) انظر: **صحيفة النور**، ج1، ص99.

حقيقة الإسلام على رأس أولويات رجال الدين ليواجهوا الدعاية المضادة بالبرهان والتربية والتعليم، لإثبات أن الهدف الأسمى للإسلام هو إقامة دولة الحق والعدل:

«يجب علينا أن نرفع الشبهة العالقة في أذهان الكثيرين إثر الدعاية المغرضة التي مارسها أعداء الإسلام والتي تقضي بأن الإسلام دين عبادة فحسب وليس دين دولة؛ لنثبت أن الإسلام على العكس مما يدعون هو نظام دين ودولة ومجتمع وقوانين، وعلى العلماء التصدي لإبراز هذا البعد المهم في الإسلام، وتقديمه للشباب من طلاب الجامعات والمثقفين وغيرهم ولا شك في أنهم سيجدون فيه ضالتهم التي يبحثون عنها»[1].

بل إن **الإمام الخميني** يذكر وضع الإسلام والتصور الخاطىء عنه في أذهان الناس مبرراً من مبررات طرح فكرة ولاية الفقيه؛ حيث إن أمر الحكومة وتدخل الإسلام في شؤون الدولة والحكم من بديهيات الإسلام والفكر الإسلامي، ولكن عروض الشبهة على الأذهان دعت إلى الاستدلال وإقامة البرهان[2]. وهكذا ميز الإمام بين الإسلام الحقيقي وبين ما يعرض على الناس ويقدم إليهم باسم الإسلام وليس منه[3].

وقد استطاع **الإمام الخميني** في فترة ليست طويلة بالقياس إلى رسوخ الاعتقاد بالفصل بين الدين والدولة، استطاع تحقيق تحول فكري قلب معتقد الناس إلى النقيض مما كان عليه، وبخاصةٍ عندما أعلن موقفه الصريح من مشروع قانون الولايات؛ بحيث صار التدخل في الشأن السياسي أمراً مقبولاً لا بل بديهياً.

---

(1) الإمام الخميني، **صلاحيات الفقيه وشؤونه**، ص 19- 20.

(2) المصدر نفسه، ص 5.

(3) ولاية الفقيه والجهاد الأكبر، ص 6-8.

وعلى أي حال، فُتِح باب البحث عن سبب تخلف المسلمين في الوسط الشيعي، ويصرح **الشهيد مطهري** بأن هذا الموضوع شغله مدة عشرين عاماً، وأخيراً توصل إلى مجموعة من القناعات منها أن التخلف سوف يبقى ما دام سببه مجهولاً[1] وقد اقترح مشروعاً بحثياً واسعاً يشمل 27 مفردة تستحق أن يتوقف عندها ويتأمل فيها لتشخيص سبب المشكلة الاجتماعية وأساسها، وقد حاول بدوره معالجة عدد من الموضوعات في سبيل حقيقة مفادها بحسب اعتقاده أن الإسلام لا يمثل عاملاً من عوامل التخلف بقدر ما تتحمل المسؤولية بعض الأفكار التي تنسب إلى الدين وليست منه[2].

ج ـ وفاة السيد البروجردي وتطور المرجعية

إلى جانب الدعاية السلبية التي أشرنا إليها في الفقرة السابقة لا بد من النظر إلى الداخل أيضاً لنقده وتقييمه. فإن الحوزة العلمية ومركزها الرئيس قم كانت إلى حدٍ كبير تسير في محل آخر مختلف عن العصر وقضاياه. فقد اختار **السيد البروجردي** الانصراف إلى العمل الثقافي بعيداً عن السياسة والشأن الاجتماعي. ومارست المرجعية ضغوطاً، ووضعت قيوداً على تحرك منظمة فدائيي الإسلام ونشاطها لاختيارها الحوزة العلمية مقراً رئيساً لنشاطها[3]. بينما كان **للإمام الخميني** وعددٍ من طلابه صلات وروابط مع هذه المنظمة، وقد دافعوا ولو من غير صراحة عنها.

ولم تكن الحوزة العلمية وأجواؤها مساعدة على العمل السياسي، ما دعا **الإمام الخميني** بدءاً من اواسط العقد السادس إلى فتح باب البحث في إحداث تحول في الحوزة، وقد سعى بشكلٍ حثيث لإدخال مرجعية

(1) الشهيد مطهري، **الإنسان والمصير**، المقدمة.

(2) يستفاد هذا الأمر من مجمل دراساته التي نشرها، أو نشرت بعد وفاته.

(3) جاويد موسوي، مصدر سابق، ص130، حوار مع واعظ زاده.

السيد **البروجردي** في ميدان العمل الثوري، إلا أنه لم يوفق في ذلك لأمرين: أحدهما أنه لم يكن له في ذلك الوقت نفوذ وتأثير في الحوزة العلمية والمرجعية وقراراتها من جهة[1]، ومن جهة ثانية كان لوجود بعض الأشخاص في حاشية المرجعية أثر معاكس لما يرغب به **الإمام الخميني** [2] وبالنظر إلى هذه الأجواء المثبطة لعزيمة الإصلاحيين في الحوزة العلمية اختار عدد من العلماء الانزواء، أو مغادرة الحوزة إلى محلٍ آخر ومن هؤلاء الشهيد مطهري[3]، داعية الإصلاح الأبرز في الحوزة ومن الذين تعرضوا لضغوط شديدة من حاشية **السيد البروجردي** اضطرته إلى مغادرة قم إلى طهران[4].

وقد اختار **الإمام الخميني** مداراة مرجعية **السيد البروجردي** ولم يرَ في مواجهتها والوقوف في وجهها مصلحة للإسلام ولا للحوزة. ولعل ذلك لاعتقاده بحاجة أي محاولة إصلاح جادة إلى دعم المرجعية وبالتالي فإن مواجهة الإصلاحيين للمرجعية سوف يفقد محاولتهم مشروعيتها ويسقط أي جدوى متوقعة لها.

وبعد وفاة **السيد البروجردي** في فروردين 1961، أخذت التحولات السياسية ـ الاجتماعية والدينية منحى مختلفاً، على الرغم استبشار النظام الحاكم بوفاته ظنا منه أنه يكون قد ارتاح بوفاته من عقبة ربما كانت ستحول بينه وبين ما يريد، وذلك لأن السيد **البروجردي** على الرغم من بعده عن السياسة إلا أنه لم يكن ليرضى بما يضر بالإسلام او يخالف أحكامه وقوانينه[5].

---

(1) منوشهر محمدي، مصدر سابق، ص95.
(2) السيد حمدي روحاني، مصدر سابق، ج1، ص 98-102.
(3) جاويد موسوي، مصدر سابق، ص130.
(4) علي الدواني، مصدر سابق، ص89-90.
(5) محمد حسن رجبي، مصدر سابق، ص138.

وهكذا اعتقد الشاه بأن وفاة **السيد البروجردي** رفعت أحد أهم العوائق من وجه مشروعه، وقد راهن على انتقال المرجعية إلى النجف ليرتاح من المرجعية كما ارتاح من **السيد البروجردي** المرجع[1].

ولكن كانت وفاة **السيد البروجردي** سيفاً ذا حدين، فإنها وإن أنعشت آمال الشاه ونظامه، ولكنها في الوقت عينه أفسحت في المجال لإحداث تحول جذري في الحوزة العلمية، فارتقى سدة المرجعية من هو أشد خطراً على الشاه من **السيد البروجردي**، ألا وهو **الإمام الخميني** والاختبار الأول والأهم الذي كان مؤشراً إلى مستقبل العلاقة بين الشاه والمرجعية هو معارضة الإمام لمشروع قانون لجان الولايات الذي طرح للتصويت عليه في البرلمان في العام 1961.

في أجواء طرح ذلك القانون كان **الإمام الخميني** مرجعاً له رسالة عملية يقلده عدد كبير من المكلفين المعتقدين بوجوب طاعته، وفي الحوزة العلمية يحضر درسه عدد كبير من الطلاب الناشطين علمياً واجتماعياً وكل منهم يعد مرجعاً وملجأ لأهل منطقته التي ينتمي إليها أو يسكن فيها[2] وهكذا كانت تملك مرجعية **الإمام الخميني** في تلك الفترة قدرة تأثير تفوق قدرة أي حزب مع امتياز هو بعدها عن المنافسة مع الأحزاب الأخرى. وبالاستناد إلى هذه القوة والموقع الاجتماعي دخل **الإمام الخميني** ميدان العمل السياسي دون تحفظ أو مهادنة معلناً معارضته لقانون لجان الولايات إلى أن ألغي القانون بعد إقراره تحت ضغط البرقيات والبيانات التي صدرت عن مرجعية **الإمام الخميني**[3].

---

(1) المصدر نفسه، 187.

(2) رحلة في حياة الشهيد مطهري، ص 14-15، مقابلة مع هاشمي رفسنجاني.

(3) أرسل الإمام في هذا السياق برقيتين إلى الشاه، وبرقيتين إلى **أسد الله علم** رئيس الوزراء شرح فيها مخاطر إقرار هذا القانون وعواقبه الوخيمة، وهددهما بالمعارضة الدائمة، فاضطرت النظام إلى إلغاء القانون بعد إقراره. انظر: **صحيفة النور**، ج1، ص35-43.

ومن المحطات المهمة التي أسست لفكر الثورة خطبة مهمة **للإمام الخميني** بتاريخ 11/ 9/ 1962 أشار فيها بصراحة إلى واجب العلماء يقضي بالنصيحة للحكام، وإذا لم يعملوا بالنصيحة فهم مضطرون للدعوة إلى الثورة والقيام في وجه الحاكم الجائر[1]. وقد حقق بهذا الإعلان هدفين في وقتٍ واحد، فهو من جهة هدد الدولة وحذرها من عواقب المخالفة للإسلام والشريعة، ومن جهة أخرى دعا الأمة إلى الاستعداد للثورة.

وأما في الحوزة العلمية، فإن أهم إنجازات **الإمام الخميني** هو جعله الحوزة العلمية مركزاً من مراكز النشاط السياسي الاجتماعي، فمحا من الأذهان أي شبهة تقضي بفصل الدين عن الدولة. وفتح باب النقاش في واقع الحوزة والمرجعية على مصراعيه بشكلٍ شبه رسمي؛ حيث عمل بعض مريدي **الإمام الخميني** وطلابه على عقد جلسات لتقييم وضع الحوزة والمرجعية والبحث في سبل تطوير هذا الواقع والرقي به، ومن ثمار هذا العمل كان كتاب: «المرجعية والمؤسسة الدينية» الذي نشر عام 1964.

د ـ انتفاضة 15 خرداد 1963

من المحطات المهمة لتقييم التيارات المعارضة للشاه وبخاصة من بين هذه التيار الفقهي ـ الولائي الذي نحن بصدد الحديث عنه، محطة انتفاضة 15 خرداد 1963 وقمعها بقسوة ليس لها سابقة في تاريخ إيران. عبر تاريخ إيران الطويل كانت الحوزة العلمية ترى في نفسها الجهة المكلفة بحفظ الشريعة والقوانين الإلهية، وقد اعترف الشاه نفسه بهذه الحقيقة وكان حريصاً على إظهار نفسه بصورة المنسجم مع العلماء، وكان حريصاً على استرضائهم وعدم مواجهتهم بشكلٍ صريح وعلني.

---

(1) انظر: **صحيفة النور**، ج1، ص44-45.

ولذلك كان يميل إلى اكتساب موافقة المرجعية على القرارات المهمة التي لها صلة بالشريعة بشكلٍ واضح، ومن ذلك أنه سعى إلى تحصيل رضا المرجعية وموافقتها على الإصلاحات التي طلبتها الإدارة الأميركية، فأوفد إلى قم **علي أميني** للتشاور مع **الإمام الخميني**[1]. وفي السياق نفسه ألغى الشاه قانون لجان الولايات بعد إقراره.

على الرغم من هذه الأمور، إلا أن الشاه لم يكن ليرغب في إعطاء امتيازات أكبر للحوزة والعلماء، وبخاصة بعد موجة الإحياء الديني التي شهدها المجتمع الإيراني في العقد السادس الأمر الذي بدأ يقلق الشاه ويثير هواجسه. وزاد قلقه منهج **الإمام الخميني** الذي كان مختلفاً إلى حدٍ كبير عن منهج أسلافه، لجهة دخوله عالم السياسة دون تحفظ، ووقوفه في وجه النظام دون أي مهادنة. ففي لقائه مع **علي أميني** اكتفى الإمام بالنصيحة والموعظة وإرسال برقية إلى حكومة **علم**. وبعد انتهاء قضية قانون لجان الولايات، استجدت قضية الاستفتاء العام بتاريخ 1962 وفي أجوائها صدرت أكثر المواقف حدة وصراحة تجاه النظام؛ حيث وجه **الإمام الخميني** رسالة إلى الأمة جاء فيها:

«إنني أعتقد أن الحل الأمثل هو تنحي هذه الحكومة لارتكابها جريمة مخالفة أحكام الإسلام، وتجاوز الدستور. لكي تفسح المجال لحكومة أخرى ملتزمة بأحكام الإسلام تشارك الأمة همومها وآلامها»[2].

وبعد هذا الموقف القاطع صدرت ولأول مرة رسالة موقعة من تسعة من مراجع الحوزة العلمية احتجاجاً على قانون الدعوة إلى الاستفتاء وإثر صدور البيان تصدى **الإمام الخميني** لدعوة الإيرانيين إلى المواجهة

---

(1) محمد حسن رجبي، مصدر سابق، ص184.

(2) صحيفة النور، ص 53,54.

المباشرة مع النظام[1]، ودعا العلماء إلى إعلان تحريم الاحتفال بعيد النوروز لعام 1963 كشكل من أشكال المقاومة السلبية[2].

وقد أدت هذه المواقف الصريحة والحادة من النظام إلى يأس الأخير من إمكان الوصول إلى مصالحة أو مهادنة مع **الإمام الخميني**، فأظهر الشاه وجهه الحقيقي وخلع قناع الحرص على رضا العلماء واتهمهم بأنهم راسخون في الخيانة للوطن أضعاف خيانة الماركسيين وحزب تودة، وأنهم متفقون مع الشيوعية إلى حدٍ كبير[3]. ودعمت أميركا بقوة الإصلاحات المطروحة للاستفتاء ورأت فيها خطوة إصلاحية اجتماعية مهمة تؤدي إلى خروج المحافظين والرجعيين من الميدان وتؤسس لعلاقة جديدة وعميقة بين الشاه والمجتمع الإيراني[4].

وهكذا كشر الشاه عن أنيابه ودخل حلبة الصراع، وأقدم على أعمال لم يكن يقدم على مثلها من قبل، ومن ذلك المجزرة التي ارتكبت في المدرسة الفيضية في العام 1963 في قم خلال الاحتفال بذكرى استشهاد الإمام الصادق عليه السلام[5] وبدوره أنهى **الإمام الخميني** تحييده الظاهري للشاه بعد أن كان يهاجم الحكومة وحدها، وبدأ يوجه انتقاداته إلى الشاه مباشرة، فاعتبر الهجوم على المدرسة الفيضية أسوأ من أفعال المغول مضمناً انتقاداته له انتقاد داعميه أمريكا وإسرائيل. معتبراً أن الشاه وداعميه هم أصل البلايا التي تصيب المجتمع الإيراني[6].

---

(1) المصدر نفسه، 55-58، اسفند 1341 هـ.ش (1962).

(2) المصدر نفسه، ص61، رسالة مؤرخة في 22/ 12/ 1341 هـ. ش. (1962).

(3) حميد روحاني، مصدر سابق، ج1، ص 263-264، من كلمة للشاه في مدينة قم بتاريخ: 14/ 11/ 1962.

(4) باري روبين، مصدر سابق، ص96.

(5) انظر: حميد روحاني، مصدر سابق، ج1، ص 337-349.

(6) محمد حسن رجبي، مصدر سابق، ص 262.

وفي سياق رده على مهاجمة المدرسة الفيضية هاجم **الإمام الخميني** الشاه، وأعلن أن التقية التي يتمسك بها بعض المهادنين حرام، عندما تكون أصول الإسلام في خطر. وما التقية إلا تدبير استثنائي لحفظ الإسلام ولا يمكن أن تتحول إلى سياسة دائمة:

«. . . إن الولاء للشاه ومحبته هتك للإسلام، وتجاوز واعتداء على حقوق المسلمين ومراكز العلم والمعرفة، إن محبة الشاه والولاء له ضرب للقرآن والإسلام، وإحراق لعلامات الإسلام وإبادة لها، إن المحبة للشاه اعتداء على أحكام الإسلام وتبديل لأحكام القرآن الكريم، إن محبة الشاه ضرب للحوزة العلمية ومحولآثار الرسالة. يجب أن يلتفت السادة العظماء إلى أن أركان الإسلام في خطر، القرآن والإسلام في خطر، وفي مثل هذه الحالة لا يجوز التعلل بالتقية، بل على العلماء إظهار الحق «ولو بلغ ما بلغ»[1].

وفي رسالته إلى علماء إيران وضمن مساءلته ولومه لحكومة **علم** يقول: «**إنني مستعد لجعل قلبي عُرضاً لسهامكم ونبالكم ولست مستعداً للخضوع أمام أي جبارٍ من جبابرتكم**»[2]. وفي جواب له على رسالة من **السيد محسن الحكيم** أرسلها إليه من النجف يطلب منه فيها مغادرة قم والاستقرار في النجف يرى أن هجرة العلماء من قم سوف يحولها إلى مرتع للكفر والزندقة ولذلك: «**أفضل العيش فيها وتحمل المصاعب للدفاع عن الإسلام والقرآن وعن الوطن والبلاد**»[3].

وهكذا تحول الشاه وأمريكا وإسرائيل إلى خصوم مباشرين **للإمام الخميني** في كل خطبه وبياناته، فقبيل محرم 1383 (خرداد 1342) وجه

(1) صحيفة النور، ج1، ص74، رسالة إلى علماء طهران بتاريخ 13/ 1/ 1963.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص78.

رسالة إلى العلماء والوعاظ ودعاهم إلى شرح الظلم الذي تمارسه الحكومة وعلى رأسها الشاه، وإلى بيان خطر إسرائيل على الأمة الإسلامية. وكان يكرر الإشارة إلى خطر الشاه وحليفته إسرائيل في بياناته التي كان يصدرها في عاشوراء من كل عام[1] وكان يشبه الشاه ونظامه بدولة بني أمية، وقد انتهت به المواقف جميعا إلى الاعتقال ودخول السجن.

وقد أدى اعتقال الإمام إلى اعتراض عامٍ من الشعب الإيراني الذي نظم التظاهرات في المدن الإيرانية الكبرى ومنها طهران وقم يوم 15 خرداد 1963، وبدأت المواجهات الكبرى بين الشاه والشعب؛ حيث قتل الآلاف في ذلك اليوم بحسب اعترافات بعض أركان النظام نفسه[2]. وقد كشفت أحداث انتفاضة 15 خرداد عن المنهج المعتمد من قبل الشاه في التعامل مع المعارضة.

وعلى الرغم من نجاح الشاه في قمع الانتفاضة التي هزت أركان عرشه في ذلك اليوم، ولكنه كان يعي تماماً أن الأمور لم تصل إلى خواتيمها بعد، وأن المعركة بدأت ولكنها لم تنته، وكان مقتنعاً بضرورة الإقدام على خطوة جريئة كي لا تفلت البلاد من يده[3] وهكذا اتخذ قراراً واضحاً مفاده أن أي معارضة مهما كان حجمها يجب أن تواجه بأقسى ردة فعل وهذا ما بدأ بممارسته مذاك التاريخ فلاحقاً.

واشتدت الرقابة وضُيِّق الخناق على العلماء ورواد المنابر واعتقل العشرات من التجار والناشطين بتهمة التحريض على انتفاضة 15 خرداد

(1) صحيفة النور، ج1، ص 91-94.

(2) باري روبين، مصدر سابق، ص 95.

(3) محمد حسن رجبي، مصدر سابق، ص219، نقلاً عن محضر جلسة مجلس الوزراء بعد انتفاضة 15 خرداد 1963.

وحكم على عددٍ منهم بالإعدام، ولأول مرة في التاريخ الإيراني الحديث سرت شائعة حول الحكم بالإعدام على **الإمام الخميني** ولكن ما لبث أن خرج من السجن بعد أشهر تحت ضغط الشعب والعلماء، وقد أطلق النظام سراحه مع تغطية إعلامية واسعة.

ففي أجواء إطلاق سراح الإمام من السجن نشرت صحيفة «إطلاعات» في افتتاحيتها تحت عنوان: «الاتحاد المقدس» خبراً عن تفاهم كامل بين النظام والعلماء حول الإصلاحات وأن ما يطلبه الشاه والعلماء واحد ولا خلاف بين الطرفين[1]. ويبدو أنها كانت خطة من الشاه لصرف الإمام عن المواجهة، وعندما علم بالخبر طلب من العلماء وأساتذة الجامعة أن يشرحوا موقف المرجعية والعلماء، وأنهم لا يوافقون على ما سمي وقتها بالثورة البيضاء. وقال: «**إن الخميني لن يهادن حتى لو علقت رقبته على المشنقة**»[2].

وبعد خروجه من السجن رفع الإمام وتيرة اعتراضه على الشاه وعلى التدخل الأجنبي في الشؤون الإيرانية، وبخاصة النفوذ الإسرائيلي والأمريكي، ومن ذلك معارضته للمعاهدة بين الشاه وأميركا (الكابيتولاسيون)، ولم يعد من خيار أمام الشاه إلا نفي **الإمام الخميني** وإبعاده عن إيران. وقد فعل ذلك، ولكن بعد فوات الأوان؛ حيث إن الإمام وقبل إبعاده كان قد عمل على إلقاء بذرة الثورة وفكرها في تربة المجتمع الإيراني، ويبدو أنه كان واثقاً أن هذه البذرة سوف تنمو سواء كان **الخميني** في إيران أم خارجها ومن أهم ما أنجزه الإمام في هذا المجال:

---

(1) صحيفة «إطلاعات»، 18 و19 فروردين لعام 1964.

(2) صحيفة النور، ج1، ص99.

1 ـ إقدامه على ربط الدين بالسياسة وإبطاله للتقليد الموروث القاضي بابتعاد المرجعية والعلماء عن العمل السياسي.

2 ـ تحريمه للتقية التي كانت حجة لمن يريدون المهادنة والدعة.

3 ـ إدخاله الشاه طرفاً في المواجهة ووضع حد لتحييده، ويعد هذا الأمر من الأبعاد الأساسية في حركة الثورة؛ حيث إنه يمثل الجانب السلبي في الصراع مع النظام.

4 ـ إدخال حماة الشاه أميركا وإسرائيل إلى المعركة السياسة، كي يسد عليهم أي منفذ يمكن أن يدخلوا منه لمصادرة نتائج المواجهة كما حصل في تجارب سابقة[1].

إذاً، وعلى الرغم من نجاح الشاه في تجاوز تجربة انتفاضة 15 خرداد وقمعه لها، إلا أن المجازر الجماعية التي حصلت يومها دعت إلى إعادة النظر في أسلوب المواجهة[2]. وعلى المستوى الفكري ساعدت نتائج قمع الانتفاضة التيار الفقهي ـ الولائي على تظهير فكر الثورة الذي يقوم على أعمدة أهمها رفض الوضع القائم والبحث عن بديل له؛ الأمر الذي لم يكن واضحاً قبل هذه الأحداث لا عند التيار المذكور، ولا عند غيره من التيارات المؤهلة. وهكذا سحب التيار الفقهي ـ الولائي وبخاصة الإمام الخميني بساط المشروعية المدعاة من تحت أقدام الشاه وتحول النظام إلى مرحلة الدفاع.

المبحث الثالث: نفي الوضع القائم

تقدم في المباحث السابقة أن التيار الفقهي ـ الولائي، انصرف طيلة عقد من الزمن إلى التأمل النظري والبناء الفكري، وبعد ذلك خلص

---

(1) انظر: منوتشهر محمدي، مصدر سابق، ص98-100.

(2) صادق زيبا كلام، مصدر سابق، ص 225.

إلى ضرورة الإقدام على عمل أساسي وجذري. ويقوم هذا الطرح الجديد على السعي لاستلام السلطة؛ بحيث تكون السلطة التشريعية والقضائية والتنفيذية بيد الفقهاء الجامعين للشرائط المطلوبة في الفقيه الولي. والاختلاف الأساس بين التيار الفقهي ـ الولائي، وبين التيارات الدينية الأخرى في هذه النقطة بالذات دون غيرها من التفاصيل.

ويعد هذا التيار المنافس الأقوى للتيارات الأخرى من إصلاحية أو راديكالية؛ حيث كانت تعاني تلك التيارات إما من خللٍ في الأصول والمبادىء وإما في الفروع والتفاصيل. وقدم هذا التيار رؤيته الجديدة لإصلاح المجتمع الإيراني التي تعكس في تفاصيل حلولها السياسية الاجتماعية رؤية فلسفية نظرية خاصة. وتمتاز هذه الرؤية بربطها الأسس الثقافية والتاريخية، التقليدية والدينية بمقتضيات العصر الجديد ولوازمه وتقديمها طرحاً متماسكاً منظماً هو ما أسميناه بفكر الثورة الإسلامية.

ووفق ما تقدم في التمهيد النظري اشترطنا في فكر الثورة أن يدخل إلى ساحة المعالجة الاجتماعية السياسية من باب الفلسفة والنظر لا من باب علم الاجتماع، وأن يطرح الحل ويناقش التصورات فلسفياً وأخلاقياً ليقدمها حلاً للمشكلة الاجتماعية. وقد ظهر مما تقدم أن التيار الفقهي ـ الولائي يحوز على هذه الصفة المهمة؛ حيث إنه سعى لتقديم البحث النظري الفلسفي في المشكلة كما في الحل قبل طرحه. ومن هنا، حصر هذا التيار عمله طيلة العقد السادس بل وقبله، بالعمل على التربية والتعليم وتنشئة الكوادر، وطوى مرحلة من التأمل النظري قبل أن يدخل حلبة الصراع السياسي، وعندما دخل الحلبة سار وفق المرحلة السابقة وعلى ضوء نتائجها وتابع رحلة البناء والتربية بل زادها عمقاً.

وهذا الأسلوب من الحركة مستنتج من البناء الفكري الذي ينطلق منه هذا التيار الذي يرى إلى الثورة بوصفها حركة تكاملية وتغييراً يبدأ من الفكر على ضوء قوله تعالى: **إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما**

بأنفسهم. والتغيير المذكور في الآية معادل للثورة بحسب هذا التيار.

وعلى هذا الأساس، الشرط الرئيسي والضروري للثورة هو التغيير الفكري المتسم بالعموم والشمول والعمق. ومن الناحية الاجتماعية تتجلى هذه الخطوة بإصلاح أوضاع التربية والتعليم، الأمر الذي يجب على قادة الثورة إيلاءه أعظم الاهتمام. وعلى أي حال، سوف ندرس في ما يأتي سائر الأبعاد والخصوصيات التي يمتاز بها هذا التيار عن غيره من التيارات، ما سمح لنا أن نعده وسمح له أن يكون الممثل الوحيد، أو على الأقل الأبرز لظاهرة فكرة الثورة الإسلامية، والمعبر عنه أصدق تعبير.

أ ـ الإمام الخميني ورفض الملكية ودستور المشروطة

من أبرز الشروط التي لا بد من توفرها في الفكر الذي يدعي أو يدعى له تمثيل فكر الثورة الإسلامية، أن ينطلق من رفض النظام القائم ليسعى إلى نظام بديل يحل محله. وهكذا بدأ التيار الفقهي ـ الولائي بالعمل على خلخلة الأسس التي يقوم عليها النظام، والدعوة إلى التخلص منه بدءاً من عام 1961. والمحطة الأهم في هذا المسير هي محطة قانون لجان الولايات عندما بدأ الإمام بالاعتراض والنصح والموعظة، ولما لم ينفع ذلك وحصلت فاجعة المدرسة الفيضية في قم كسر الإمام تقليد التقية وقلب للنظام ظهر المجن[1].

وعلى الرغم من احتجاج **الإمام الخميني** على النظام واعتراضه على مخالفة الدستور المعتمد منذ المشروطة، إلا أن هذا لا يكشف عن قبوله للدستور ورضاه به، بل كان ذلك منه من باب الجدال بالتي هي أحسن، ووفق قاعدة: «**ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم**». ففي كلمة له بعد إلغاء قانون الولايات يقول:

---

(1) انظر: **صحيفة النور**، ج1، ص74.

«. . . إننا نجادلهم وفق قاعدة ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم، ولا يعني احتجاجنا بالدستور أننا نقبل الدستور ونرضاه كما هو. وعندما يتحدث العلماء عن الدستور يأخذون بعين الاعتبار الدستور كاملاً بما في ذلك الأصل الثاني المتمم للدستور الذي ينص على عدم مخالفة القوانين للقرآن. وإلا ما لنا وللقانون، قانوننا هو الإسلام، قانوننا هو الإسلام والقرآن والأحاديث النبوية وأقوال العلماء. وأما القانون، فما وافق منه الإسلام ننحني أمامه وتخضع له رقابنا، وما يخالف الإسلام لا نلتزم به ولا نرضاه قانوناً كان أم دستوراً أو التزاماً دولياً»[1].

ووفق قاعدة الجدال بالتي هي أحسن حرص الإمام على الحديث عن القانون الأساسي حتى السنوات الأولى من نفيه، وحاول تجنب توجيه النقد المباشر للشاه شخصياً إلى أن حصلت مجزرة الفيضية، فكان لا بد من تجاوز الحدود التي رسمها **الإمام الخميني** لنفسه بدقة. ومذاك التاريخ كان لا بد من التصريح بأن الشاه هو أصل البلاء[2]. كما بدأ الحديث عن حماة الشاه أميركا وإسرائيل بعد خروج الإمام من السجن في العام 1964[3].

1 ـ نظرية الثورة

يعد رفض النظام القائم والدستور بمثابة إعلان صفارة الانطلاق للثورة على النظام القائم، الأمر الذي اقتبسه التيار التلفيقي الراديكالي من الماركسية. ومن هنا، فإن تبني التيار الفقهي ـ الولائي لفكرة رفض النظام القائم يعد تحولاً أساسياً في مسيرة الفكر السياسي الشيعي، كما

---

(1) صحيفة النور، ج1، ص 45-46.

(2) صحيفة النور، ج1، ص64.

(3) المصدر نفسه، ص 103-153.

يعد رداً عملياً على اتهام الفكر الشيعي التقليدي بأنه ليس فيه نظرية للثورة[1].

وما زال كثير من المتنورين يوافقون منظمة «مجاهدي خلق» في دعواها عدم وجود فكر ثوري في الإسلام، لتبرير اقتباسها من الماركسية علم النضال والمواجهة كما تعتقد المنظمة. ويتهم هؤلاء علماء الشيعة حتى المشاركين منهم في بعض الحركات السياسية المعاصرة بأنهم لم يفكروا يوماً بالثورة[2]، وأنهم يشاركون في العمل السياسي في إطار النظام للمشاركة في السلطة فحسب. وفي هذا السياق يتحدث **علي رضا شيخ الإسلامي** عن نظرية الوفاق والمهادنة بين الشاه والعلماء كمفردة في العقيدة الشيعية، وعن أن العلماء أقروا الشاه وملكيته وهو بدوره اعترف لهم بحق الإعتراض على بعض القوانين ولو بشكلٍ غير رسمي[3].

ويعتقد بعض الباحثين في الثورة الإسلامية مثل **غاري سيك** أن هدف الثوار لم يكن الإطاحة بالشاه وإقامة دولة إسلامية، بل إن أقرب أتباع **الإمام الخميني** كانوا يفكرون بالتعايش مع الشاه والاكتفاء بالحد من سلطاته، وإن بعضهم كان يفكر بالتعاون مع حكومة بختيار[4]. والمقربون الذين يشير إليهم **غاري سيك** هم جماعة «نهضة حرية إيران» بحسب الظاهر، ولكنه على أي حال يقر بعد هذه الإشارة بالواقع كما هو ويشير إلى موقف **الإمام الخميني** نفسه قائلاً:

«القرار والكلمة المسموعة كانت كلمة الخميني وحده، عندما أصر

---

(1) Hamid Enayat, op.cit, P.200.

(2) Ali Rida Sheikholeslami, op.cit, P.230-239.

(3) Ibid, p.240.

(4) Garry sick, all fall down: America Tragic encounter with Iran, P.185.
نقلاً عن: ناصر إيراني، مصدر سابق، ص12-13.

على التغيير الثوري؛ أي حل النظام السابق وتأسيس نظام جديد وفق إرادة الشعب الذي قال كلمته من خلال الحضور في الطرقات»[1].

وقد مارس **الإمام الخميني** في حركته منهجاً توفيقياً؛ حيث كان يشير في كلامه في البدايات إلى الأمور المتفق عليها بين جميع المعارضين واستمر على هذا المنوال طيلة العقد السادس، ولذلك لم يصرح برفض النظام السابق ورفضه بالكامل في تلك الفترة كلها. لكنه بدأ بالتصريح بموقفه من الملكية ومن الدستور منذ بدايات العقد السابع؛ وكان اتخذ موقفاً سلبياً من حكومة **مصدق** واعتبرها حكومة ظلم وحرم التعامل معها وفي جواب له على طلب إجازة في صرف الحقوق الشرعية للأشخاص الذين كانوا قد حصلوا على وكالات أو إجازات من يقول:

«إن الأشخاص الذين يتعاونون مع الحكومة الظالمة ويؤيدونها يتصرفون بخلاف الشرع، وإذا كانت لديهم إجازات سابقة مني، فهي باطلة وغير معتبرة من الآن فصاعداً، ولا يجوز للمؤمنين أن يدفعوا لهم الوجوه الشرعية وبخاصة سهم الإمام (عج)»[2].

2 ـ الدستور والمشروطة

لقد أعلن **الإمام الخميني** موقفه السلبي من الملكية ودستور المشروطة بشكلٍ صريح في محاضرته حول ولاية الفقيه والدولة الإسلامية التي ألقاها بتاريخ 1969 ونشرت بعد ذلك في كتاب:

«عندما أرادوا تدوين الدستور إبان المشروطة استعاروا مجموعة من النصوص القانونية من السفارة البلجيكية، ودونوا على أساسها الدستور

---

(1) Ibid.

(2) صحيفة النور، ج1، ص 240. تاريخ هذا الاستفتاء غير مدون عليه، ولكن قدر منظمو صحيفة النور أنه ما بين 28/ 4/ 1346 و 17/ 6/ 1346. هـ. ش.

وسدوا بعض نقائصه من القوانين الفرنسية والبريطانية، ثم لإكمال الخديعة والتمويه على الشعب أضافوا إلى ما دونوا بعض الأحكام الإسلامية»[1].

وفي مقام الرد على الشعارات التي كان يتم تلقينها للناس حول أن السلطان ظل الله على الأرض، وأن طاعة السلطان طاعة الله وما شابه يقول:

«المواد المذكورة في الدستور وملحقاته والتي تتعلق بالملك وولاية العهد أين هي من الإسلام؟ كل هذه المواد ضد الإسلام وناقضة لأحكام الإسلام. لقد طوى الإسلام الدولة الملكية وولاية العهد التي كانت في إيران وبلاد الروم ومصر»[2].

وبعد الإشارة إلى رسائل النبي (ص) إلى ملوك عصره يقول:

«إن الملكية هي ذلك النظام المشؤوم الذي ثار عليه الإمام الحسين (ع) واستشهد في مواجهته... لا ملكية ولا ولاية للعهد في الإسلام»[3].

وهكذا بدأ الإمام في هذه الفترة من مسيرته السياسية بمهاجمة الملكية، والجهر بمخالفة دستور المشروطة للإسلام وقوانينه:

«الدولة الإسلامية ليست دولة ملكية، فضلاً عن أن تكون شاهنشاهية وإمبراطورية... إن الإسلام أبعد ما يكون عن هذا النوع من أنظمة الحكم»[4].

ويعتقد الإمام بأن الملكية التي أبطلها الإسلام والتي كانت نظاماً سائداً قبله في إيران وبلاد الروم ومصر وغيرها من البلاد، عادت لتطل

(1) الإمام الخميني، **ولاية الفقيه والجهاد الأكبر**، ص10.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه، ص11.
(4) المصدر نفسه، ص48.

برأسها بعد انحراف مسيرة التاريخ عما أراده الإسلام واستمر الانحراف حتى ذلك العصر:

«العقل والشرع يحكمان بعدم صحة السماح بقيام أشكال الحكم المخالفة للإسلام، وأدلة وجوب مناهضة هذا النوع من الحكومة واضحة؛ لأن السماح بهذا النوع من أنظمة الحكم يعني الرضا بعدم تطبيق أحكام الإسلام. أضف إلى ذلك أن نظام الحكم غير الإسلامي هو نظام شرك وحكومة للطاغوت ونحن ملزمون بمحو آثار الشرك من حياتنا ومجتمعاتنا»[1].

ومن لوازم رفض الملكية قبول نظرية الثورة؛ ولذلك دعا **الإمام الخميني** علماء الإسلام إلى السعي لوضع حد للحكومات الظالمة وإزالتها من الوجود؛ لأن في هذا العمل سعادة مئات الملايين من الناس[2].

«ومن دواعي الثورة ضد الحكومات الفاسدة أن وحدة الأمة والشعوب الإسلامية وحريتها مرهونة بزوال هذه الحكومات»[3].

«ليس لدينا خيار آخر غير القيام بوجه الحكومات الفاسدة والمفسدة»[4].

وهكذا تابع **الإمام الخميني** هجومه على نظام الشاه والدستور طيلة العقد الثامن حتى القرن العشرين وظل يؤكد هذا الأمر في كل مناسبة يتحدث فيها أو يصدر موقفاً، بل إنه دعا المجتمع الإيراني إلى إبقاء شعار محاربة الشاه شعاراً حياً؛ لأنه شعار الإسلام[5].

---

(1) المصدر نفسه، ص34.

(2) المصدر نفسه، ص38.

(3) المصدر نفسه، ص36.

(4) المصدر نفسه، ص35.

(5) صحيفة النور، ج1، ص588، رسالة مؤرخة في: 22/ 5/ 1978.

والتقت مواجهة التيار الفقهي ـ الولائي للملكية مع دواعي أخرى استجدت خلال العقد الثامن؛ حيث بدأ الحديث الجاد والحاد عن إحياء ثقافة ما قبل الإسلام، واعتبار الملكية جزءاً من تراث تاريخي طويل ضارب في أعماق الحضارة الفارسية، ما دعا التيار الفقهي ـ الولائي إلى مضاعفة جهوده الرامية إلى مواجهة هذه الموجة الثقافية الجديدة. ولتوضيح الصورة لا بد من تسليط الضوء على هذه الموجة الثقافية لتفهم ردة فعل التيار الفقهي ـ الولائي في وجهها.

ب ـ الملكية القومية الإيرانية

شهد العقد السادس نوعاً من الوئام بين التيارات الدينية والتيارات القومية قضت بها ضرورات المرحلة وطبيعة المواجهة مع الاستعمار، ولكن بعد انحسار التجربة المرة للحركة الوطنية، لم يعد من مجال للائتلاف أو التعاون بعد انسحاب التيار الوطني من ساحة العمل السياسي، ولم يعد هناك ضرورة لقبول الفكرة القومية أو مداراتها. ولكن النظام الملكي في الفترة اللاحقة لهذه المرحلة بدأ يروج للحضارة الفارسية ويؤسس عليها مشروعية وجوده.

1 ـ الخلفية التاريخية والثقافية

لم يكن التيار القومي الفارسي الذي تبناه النظام يشعر بضرورة التنظير لنفسه لعدم إحساسه بالحاجة إلى ذلك لكونه نظاماً مستقراً ثابت الأركان، وما زاد من اطمئنان هذا التيار لمستقبله أن مرحلة ما قبل الانقلاب 1953 كانت مرحلة وئام وهدنة على الأقل من قبل التيار الديني لضرورات مواجهة الاستعمار كما تقدم.

وأما مرحلة ما بعد الانقلاب، فقد شهدت موجة إحياء إسلامي وفي المقابل شعر التيار القومي بالحاجة إلى البحث عن تاريخ ما قبل الإسلام للبحث عن مبررات لتثبيت نظام الشاه؛ حيث كان يعتقد الأخير

بأن إحياء القومية الفارسية هو السبيل الوحيد لإعادة مجد إيران وتجديد عظمتها[1]. والخطوة الأولى في هذه المسيرة هي اكتساب القوة العسكرية، وإظهار عظمة الملكية[2]. ولإظهار هذه العظمة المدعاة وتجذرها في أعماق التاريخ أقيم احتفال مشهود بمناسبة مرور 2500 عاماً على الملكية، وذلك من أجل ربط الشاه لنفسه بتاريخ إيران القديم؛ أي تاريخ ما قبل الإسلام.

والخطوة الثانية التي أقدم عليها الشاه هي تأسيسه لحزب «رستاخيز» (البعث) الذي يشير إلى إعادة إحياء وبعث الحقبة القديمة من تاريخ إيران. وامتاز هذا الحزب في سياساته التي اعتمدها بأمرين: شموليته وسعيه للاستبداد بالسلطة، والأمر الثاني هو محاولته إضفاء بعد ألوهي على الشاه، فلم يعد الشاه قائداً ورمزاً وطنياً فحسب، بل تحول إلى قدوة روحية للمجتمع الإيراني بحسب أدبيات الحزب السياسية[3].

وفي مراسم افتتاح مجلس الشورى الوطني عام 1975 ادعى الشاه باسم الأمة الإيرانية عزمه على: «**محو آثار الانحطاط والضعف الذي عانت منه إيران في ماضيها**» ليعمم وينمي «**القيم الإيجابية والخالدة للثقافة الإيرانية**»[4] وفي العام نفسه صادق المجلس الوطني على قانون تغيير التقويم واعتماد تقويم آخر غير التقويم الهجري مبدأه استلام قورش للسلطة بدل أن يكون المبدأ هجرة النبي ﷺ.

وقد عدت هذه الخطوة مقدمة لتسريع ولادة الحضارة الكبرى. وليتم الربط بين حكم الشاه **محمد رضا** وبين تلك الفترة من تاريخ إيران

---

(1) Jerrold Green, op. cit, P. 128.

(2) باري روبين، مصدر سابق، ص98.

(3) Ervand Ibrahimian, op.cit, P.125.

(4) جلال الدين مدني، **تاريخ إيران السياسي المعاصر**، ج2، ص233.

ما قبل الإسلام ونظمت التواريخ بحيث يكون عام استلام محمد رضا للعرش هو العام 2500 بالتقويم الشاهنشاهي ويشير الرقمان إلى اليسار إلى عدد قرون الشاهنشاهية والرقمان إلى اليمين إلى بداية ملكية محمد رضا، وهكذا يجعل محمد رضا نفسه وارثاً «لقوروش الكبير»[1].

2 ـ رد فعل التيار الفقهي ـ الولائي

ومن الطبيعي أمام هذه المحاولات أن يزيد التيار الفقهي من حدة اعتراضه وإدانته لمرحلة ما قبل الإسلام من تاريخ إيران، وبخاصة إدانته للملكية القديمة وامتدادها المعاصر بحسب ادعاء النظام. وعن الشعب الإيراني، فلا بد من الشهادة بأن هذه التصرفات من الشاه كانت تؤدي إلى مزيد من التمسك بالإسلام والخوف عليه. ومن هنا يدعي بعض الكتاب، خطأ، أن مواقف الشاه ونظامه أدت إلى اكتساب الإسلام أهمية سياسية أكبر[2].

ووجه الخطأ في هذا التقويم أن الإسلام والقيم الإسلامية لم تكن تحتاج إلى تصرفات الشاه ليتمسك بها، غاية الأمر أن هذه التصرفات كانت تثير حساسية وحرصاً على الاهتمام بأفكار **الإمام الخميني** وبرنامجه الإصلاحي.

ومن المواقف التي أطلقها الإمام في وجه هذه الدعوات القومية قوله في خطبة له بتاريخ 1/ 4/ 1971 بمناسبة مرور 2500 عام على الملكية:

«إن الشاهنشاهية منذ ولدت في إيران، وحتى يومنا هذا؛ سودت وجه التاريخ. إن جنايات ملوك إيران شوهت وجه التاريخ حقا. . .»[3].

---

(1) محمد حسن رجبي، مصدر سابق، ص 346.

(2) Eqbal Ahmad, op.cit, P.297.

(3) صحيفة النور، ج1، ص307.

وفي محلٍ آخر من كلامه يقول:

«النبي الأعظم ﷺ يعتبر كلمة «ملك الملوك» من أقبح الكلمات؛ التي يمكن أن يوصف بها إنسان. . . .»[1].

وقد نظر الشعب الإيراني بحذرٍ شديد إلى تأسيس حزب «ستاخيز» والإجبار على الانتساب إليه، فإن شعباً يتنفس في أجواء المرجعية ويرى فيها القيادة الحكيمة؛ لا يمكن أن يقبل باستبدالها بقيادة من قياس الشاه، ولذلك أرسل استفتاء إلى **الإمام الخميني يُسأل فيه عن الانتساب إلى الحزب وكان رد الإمام:**

«بالنظر إلى أن الحزب المذكور يناقض الإسلام ومصالح الأمة الإسلامية، فإن الانتساب إليه حرام على جميع أفراد الأمة وهو إعانة على الظلم واستئصال للمسلمين ومعارضة هذا الحزب ومواجهته من أبرز مصاديق النهي عن المنكر»[2]. و**«على مراجع الإسلام أن يحرموا الانتماء إلى هذا الحزب»**[3].

وقد انضم إلى **الإمام الخميني** في مواجهته الحادة للتيار القومي عدد من العلماء من طلبة الإمام مثل الشهيد **مرتضى مطهري** الذي طالب حماة الإسلام بالتحرك للحيلولة دون العودة إلى الزرادشتية التي هي أبرز وجوه ما قبل الإسلام. وعلى حد تعبير **حميد عنايت** إن مواجهة إحياء القيم الفارسية التي تمثل حضارة ما قبل الإسلام هي أبرز ما كان يهدف **مطهري** إليه في أكثر كتاباته[4].

وكان **الشهيد مطهري** أبرز العلماء الذين بذلوا جهوداً مضنية في

---

(1) المصدر نفسه، ص312-313.
(2) صحيفة النور، ج1، ص354.
(3) المصدر نفسه، ص357.
(4) حميد عنايت، مصدر سابق، ص217.

ميدان مواجهة إحياء الدعوة القومية الفارسية، ويعد كتابه «**الخدمات المتبادلة بين الإسلام وإيران**» خطوة أساسية في هذه المسيرة تهدف إلى مواجهة الدعاية الهادفة إلى الفصل بين الإسلام وإيران، الأمر الذي كان يروج بحدة في أوساط المثقفين والجامعيين. وتضاف إلى هذا الكتاب كثير من جهود **مطهري** في مواجهة التيارات التلفيقية على تنوع اتجاهاتها بين يمين ويسار.

ج ـ مطهري ومواجهة التلفيق والمادية

ولم تكن الجبهة القومية هي الجبهة الوحيدة المفتوحة في وجه التيار الفقهي ـ الولائي، بل هناك جبهات أخرى كانت مفتوحة من قبل تحارب عليها تيارات أخرى، وكان على التيار الفقهي ـ الولائي مواجهتها وإبطال مبانيها وأسسها المنهجية وأبرز هذه الأسس المنهجية هو التلفيق المشترك بين عدد منها. وفي هذا الميدان كان **مطهري** الفارس الذي لا يشق له غبار.

وقد استند **مطهري** في مواجهته للتيارات التلفيقية عموماً والمادية على وجه الخصوص إلى معرفة عميقة وتبحر واسع بالعلوم الإسلامية والفلسفة الإسلامية والغربية. وربما كانت أعماله وأعمال أستاذه في نقد المادية الديالكتيكية من أشهر ما كتب في هذا المجال على مستوى العالم الإسلامي[(1)].

ومن الأعمال المشتركة بين هذين العلمين كتاب «**أسس الفلسفة والمذهب الواقعي**» وتبرز أهمية الكتاب ودوره الذي أداه، عندما نعلم أنه كان وسيلة دفاعية لتثبيت عقائد الجيل الناشىء في وجه محاولات حزب تودة ترويج الماركسية والشيوعية.

---

(1) جاويد موسوي، مصدر سابق، ص 153 حوار مع واعظ زادة.

ومن خصوصيات **مطهري** الفكرية حرصه الشديد على الصفاء والخلوص الأيديولوجي للفكر الإسلامي وحساسيته تجاه أي تفسير يراد منه تحميل أفكار غير إسلامية للإسلام، وحملها على النص الديني الإسلامي في مجالات الفلسفة والاقتصاد والقانون والسياسة وغيرها[1] حيث كان يجرد القلم ويرتقي المنبر ويتخذ الموقف مهما كلفه ذلك عندما يشعر بأي خطر يتوجه إلى الدين عقيدةً وفكراً، وفي هذا السياق تصنف استقالته من حسينية الإرشاد، وهو أحد مؤسسيها، عندما رأى أنها بدأت تنحدر بعكس الأهداف من التي وضعت لها[2].

1 ـ الانحراف الفكري والتلفيق

وهكذا قام مطهري في ميدان مواجهة الانحراف بدور لم يكن يتسنى لغيره القيام به. ففي أجواء العقد الثامن تولى **مطهري** مواجهة التيارات الفكرية اليسارية التي كانت تعصف بعقول الشباب وقتذاك، وعلى رأس هذه التيارات منظمة «مجاهدي خلق»، فكشف الخلفية الماركسية لهذه المنظمة، وكتب وحاضر وشارك في الندوات والمؤتمرات، وكان له موقف منها عند **الإمام الخميني** عام 1972 ما جعل الإمام يحجم عن الاستجابة لطلبها فتح علاقة معه[3].

ومما يسجل **لمطهري** كشفه المبكر لهوية هذه المنظمة في الوقت الذي كان غيره من العلماء لا يشعر بخطرها على الإسلام، بل إن عدداً

(1) من المواقف التي حفظها التاريخ لمطهري معاركه الفكرية مع آريان بور في كلية الإلهيات، ما يكشف عن حرصه على عقائد الناشئة وحفظ عقولهم من أي انحراف. انظر: علي داوني، مصدر سابق، 43 و 94-95.

(2) للاطلاع على ظروف استقالة مطهري من حسينية الإرشاد وخلافه مع سائر الأعضاء. انظر: **رحلة في حياة الأستاذ مطهري**، ص 100-104.

(3) جاويد موسوي، مصدر سابق، ص 66 و 35.

من قيادات الصفوف الأولى في الثورة كان من مؤيدي هذه المنظمة في بداياتها. هذا في الوقت الذي كانت الأفكار المنحرفة تملك قدرة كبيرة على النفوذ إلى حد وصولها إلى الحوزة العلمية، ودخولها على خط تفسير القرآن وغيره من النصوص الدينية والأحكام الفقهية والمعتقدات. ولشدة حرصه وحساسيته على الصفاء الفكري والبعد عن تغليب الجانب الثوري في الإسلام على غيره من الأبعاد اتهم بطلب المهادنة والتخاذل[1]. ولم يعر تلك الاتهامات بالاً، بل تابع الخط الذي اختطه لنفسه، وقد كشفت الأيام صدق حدسه، عندما تحولت منظمة المجاهدين إلى عدو أول للثورة.

وفي رسالة إلى **الإمام الخميني** عام 1977 يصف المنظمة المذكورة بـ «منظمة منافقي خلق» وتحولت هذه الصفة إلى علم على هذه المنظمة تعرف به ويعرف بها. وبعد مغادرته قم إلى طهران وإقامته فيها دعت الظروف والمستجدات وعلى رأسها رواج الأفكار المنحرفة في بعض الأوساط الحوزوية، دعت هذه الظروف **الإمام الخميني** إلى طلب عودته إلى قم، فامتثل وكانت له زيارة أسبوعية إلى قم لعقد ندوات ومحاضرات خاصة نتج عنها كتابا: «نقد الماركسية» و «فلسفة التاريخ». وفي سياق مواجهة الانحراف الفكري تقع سائر كتبه مثل «الدوافع نحو المادية» وغيرها من الأعمال الجليلة التي ما زالت رغم السنين تؤدي دورها ولها موقعها في منظومة الفكر الإسلامي.

2 ـ التفسير المادي للتاريخ

يرى الشهيد مطهري أن المادية في إيران لم تكتف بتحريف سِيَر الأشخاص وتاريخ حياتهم، بل وصلت إلى تحريف تفسير آيات القرآن الكريم وتفسيرها تفسيراً مادياً، علماً أن هذا هو أخطر ما يمكن أن يعمل

---

(1) المصدر نفسه، ص 193.

في مواجهة الدين؛ حيث إنه سوف يؤدي إلى محوه وتحقيق أهداف ماركس نفسه، ولكن من خلال الدين وبواسطة تفسيره بطريقة مادية[1]. ويشير في هذا السياق إلى نماذج لهذا المنهج في التفسير، ويخاطب ضمير دعاة التفسير المادي ويسألهم إن كانوا يعلمون أنهم يروجون المادية أم يحسبون أنهم يخدمون الدين[2] ويشاركه في الموقف الرافض للماركسية **الإمام الخميني** الذي يقول من منفاه:

«يواجه المذهب الماركسي في هذه الأيام هزيمة نكراء؛ حيث يظهر للملأ أنه مذهب لا يستند إلى أساس متين . . .»[3].

ويقول أيضاً:

«على جميع الناس الحذر من التفسير المادي للقرآن وأحكام الإسلام، وإنني أعلن أن في هذه المواقف الفكرية مهما كان اسمها وشكلها الظاهري هي خيانة للإسلام والوطن»[4].

ويهاجم **مطهري** دعاة المادية التاريخية الذين يحاولون استنباطها من القرآن، وحمله عليها أو حملها عليه بأن هؤلاء إما لا يعرفون الإسلام، وإما لا يعرفون المادية، أو لا يعرفون شيئاً عن كليهما. ويكشف الشهيد **مطهري** عن الأخطار التي يراها في إضفاء بعد ديني على التفسير المادي للتاريخ قائلاً:

«إن في إضفاء بعد ديني على التفسير المادي للتاريخ خطراً عظيماً على الفكر والثقافة الإسلامية؛ حيث إن ذلك يؤدي إلى الاعتقاد بقبول

---

(1) مرتضى مطهري، **الدوافع نحو المادية**، ص35.

(2) المصدر نفسه، ص 36-50.

(3) صحيفة النور، ج1، ص382.

(4) المصدر نفسه، ص 383.

الإسلام للاقتصاد بوصفه بنية تحتية للمجتمع، وأنه يعطي التاريخ هوية مادية. وهدفنا من البحث إبطال هذه النظريات»[1].

ومن بين النتائج التي يحمل عليها **مطهري** رأي دعاة التفسير المادي للتاريخ في تفسيرهم لحركة العلماء وأنها محاولة للدفاع عن الطبقة الحاكمة ومصالحها؛ وذلك لأنه وفقاً للتفسير الماركسي لا يمكن لرجال الدين أن يكونوا ثواراً نظراً لتشابك المصالح بين رجال الدين وبين الطبقة الحاكمة. وبالتالي فإن المنطق يقضي بأن يكون الحاكم هو الذي أملى على رجال الدين القيام بالثورة ليضمن مصالحه ومصالحهم[2].

ويرد **مطهري** أسس التفكير المادي إلى أحد أمرين:

أ ـ اعتقاد هؤلاء بأن الثقافة الثورية لا وجود لها خارج الفكر المادي؛ ولذلك على دعاة الإصلاح ورجال الثورة اللجوء إلى الماركسية لإقتباس فكر الثورة منها، ولو كان ذلك على حساب الإسلام والدين: «**يعتقد هؤلاء المتنورين بأن الثورات لا بد أن تنتهي إلى البطون في عللها وأسبابها، وهذه سمة الثورات الكبرى عبر التاريخ... فأبو ذر الذي كان الرجل المصلح المخلص العابد الآمر بالمعروف الناهي عن المنكر، المجاهد في سبيل الله، يتحول عند هؤلاء إلى أبي ذي الجائع ذو البطن الخاوية الذي دفعه الجوع إلى الانتقام والثورة في وجه جميع الناس...»**[3].

ب ـ الأمر الثاني الذي يعتقد **مطهري** استناد دعاة المادية إليه هو التوجيه الإسلامي للاجتماع الإنساني؛ وذلك أنهم رأوا أن الإسلام، بل حركة الأنبياء بشكلٍ عام تهدف إلى حماية المستضعفين والفقراء

---

(1) مطهري، المجموعة الكاملة، ج2، ص 439-440.

(2) المصدر نفسه، ص 449-450.

(3) المصدر نفسه، ص 464.

والدفاع عن حقوقهم، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، يعتقد هؤلاء بضرورة التطابق بين الوجهة والمقصد وبين المنطلق. وبعبارةٍ أخرى: يعتقد دعاة المادية بان القانون الماركسي القائل بضرورة التطابق بين الأساس الاعتقادي والأساس الاجتماعي قانون صحيح لا يقبل الشك ورتبوا على ما تقدم نتيجتين:

- إن المنطلق لأي ثورة أو محاولة تغيير، لا بد من أن يكون الطبقة الفقيرة والمحرومة.

- هوية التاريخ مادية واقتصادية، والاقتصاد هو البناء التحتي للتاريخ والاجتماع.

وفي مقابل هذا الكلام يرى **مطهري** أن الإسلام لا يقبل هذا التفسير للتاريخ، وأن هذا القانون الماركسي هو قانون غير إنساني ربما ينطبق على الشعوب التي لا حظ لها من التربية والتعليم ولم تصل إلى المرحلة الإنسانية.

3 ـ نقد علي شريعتي

تقدم أن الشهيد **مطهري** تصدى لدعاة التفسير المادي للإسلام، ومن هؤلاء الدكتور **علي شريعتي**[1] **الذي أشرنا إلى كونه أحد المنظرين للتيار التلفيقي الراديكالي. ولا يمثل موقف مطهري من شريعتي** استثناء، إنما هو في سياق رغبته بالحفاظ على الصفاء الأيديولوجي للفكر الإسلامي وعدم رضاه باستيراد فكر غريب عن الإسلام وتحميله إياه. ولم يكن **مطهري** في هذا المجال ليهادن أو يداري أو يميز بين صديق وغير صديق. وقد اعتمد **علي شريعتي** في حركته ودعوته على رواية

---

(1) لمزيد من الاطلاع على نقد مطهري لشريعتي انظر: **الشهيد مطهري والمتنورون**، جمع وتصنيف: أكبر رحمتي، ص 35-70.

منسوبة إلى الإمام الحسين (ع) هي: **«إن الحياة عقيدة وجهاد»**، وتمثل هذه الرواية محوراً يدور حوله **شريعتي** وأساساً ينطلق منه للوصول إلى أذهان الجيل الناشيء، بل معبراً لتضعيف بعض العلماء ومهاجمتهم. في مقابل هذا كان **مطهري** يقول لا الإمام الحسين (ع) قال هذا القول، ولا غيره من المعصومين(ع). إن الإسلام لا يمكن ان يؤسس الحياة على أي عقيدة حتى يقول الإمام إن الحياة عقيدة أي عقيدة. وعندما كان يُطالَب **مطهري**، أو يحذَّر من غضب البعض تجاه هذا الموقف كان يقول: المهم هو بيان الإسلام وتوضيحه رضي قوم أم غضب آخرون[1].

وفي مقابل تأويل **شريعتي** لقصة الصراع بين **قابيل وهابيل**؛ حيث يعتقد أن هذه الحادثة هي نهاية مرحلة شيوعية من تاريخ البشرية ووضع حد للمساواة بين أفراد الإنسان، وبداية لولادة نظام اقتصادي مختلف. في المقابل يرى **مطهري** أن هذا التأويل غير صحيح وأنه لا مبرر لاختيار هذا التفسير لقصة الصراع بين ابني آدم إلا التأثر بالماركسية[2]. وفي الإطار نفسه يقع تعليق **مطهري** على كتاب **شريعتي**: **«الحسين وارث آدم»**؛ حيث يقول: **«هذا الكتاب توجيه مادي للتاريخ، وهو نوع جديد من قراءة العزاء الماركسية على الإمام الحسين(ع)»**[3].

وعلى هذا الأساس ووفق هذا المنهج أصدر **مطهري** بياناً خصصه لذكر إيجابيات **علي شريعتي** وسلبياته؛ مبررا ذلك بتنوير الجيل الشاب المتعطش إلى الحقيقة. ويرى في هذا البيان أن دراسة **شريعتي** في الغرب وانشغاله في أموره العلمية والعملية، أدى إلى إعاقته عن التعرف على بعض مسلّمات القرآن الكريم والسنة النبوية والمعارف الإسلامية؛

---

(1) جاويد موسوي، مصدر سابق، ث 225-226، حوار مع الشهيد مفتح.

(2) مرتضى مطهري، **التكامل الاجتماعي للإنسان**، ص56.

(3) مرتضى مطهري، **الملحمة الحسينية**، ج3، ص307.

ولذلك فإن السكوت عن بعض أفكاره وغض النظر عنها هو كتمان للحق والحقيقة وهو أمر لا يبرره شيء[1].

ويوجه الخطاب إلى **الإمام الخميني** حول **الشريعتيّين** الذي يعتبرون **شريعتي** رمزاً من رموز النهضة (رنسانس) الإسلامية، وأن عليه المعول لتخليص الإسلام من الخرافات يقول:

«عجباً إن هؤلاء يريدون تجديد الإسلام وتفسيره، على ضوء أفكار ماسينيون، مستشار وزارة المستعمرات الفرنسية في شمال أفريقيا ومسؤول المبشرين المسيحيين في مصر، وعلى ضوء أفكار غوروفيتش، اليهودي المادي، وهدي جان بول سارتر، وإرشاد دوركهايم، إذا كانوا يريدون تجديد الإسلام على ضوء هذه الأفكار جميعاً فعلى الإسلام السلام. أقسم بالله لو أن المصلحة اقتضت يوماً تشريح أفكار هذا الرجل ومقارنتها بالفكر الإسلامي الصحيح لظهرت مئات النتائج المخالفة للإسلام في فكره، ولظهر أنها أفكار لا تقوم على أساس صحيح»[2].

ولكن يبدو أن المصلحة لم تقتض ذلك، أو أنه لم يشعر بأن من واجبه التفرغ لهذا الأمر، وسقط في نهاية المطاف شهيداً على يد بعض من كان يتصدى لمواجهتهم بالكلمة والموقف الفكري.

4 ـ رفض الإصلاح

رفض **مطهري** فكرة الإصلاح ليحقق البعد السلبي المميز للتيار الفقهي ـ الولائي، كما تصدى لمواجهة التيار التلفيقي الراديكالي. ذلك أن سنوات الستينيات والسبعينيات كانت حبلى بالأفكار التي تدعو إلى علمنة تفسير النصوص الدينية (من العلم) واستخراج أو حمل القرآن على النظريات العلمية الجديدة (بازركان مثلا). وقد رأى مطهري في هذا

(1) للاطلاع على البيان كاملاً، انظر: **رحلة في حياة الأستاذ مطهري**، ص 78-79.

(2) المصدر نفسه، ص 83.

المنهج خطراً جدياً يواجه الفكر الإسلامي؛ ولذلك تصدى له ووقف منه موقف المعارض.

ومن هنا، يرفض منهج **بازركان** في كتابه «راه طي شده» (الطريق الذي طُوي)، ويرى أن المنهج التجريبي ربما يستطيع مرافقتنا إلى حدود الطبيعة، وأما عن ما وراء الطبيعة، فأقصى ما يمكن أن يقدمه لنا إن فعل، فهو صورة غائمة مشوشة؛ ولذلك لا بد من اختيار منهج مختلف غير المنهج التجريبي لاتخاذ مواقف حاسمة في حقل الفلسفة والعقيدة[1].

وكما وقف موقف الرافض لأفكار التيار الإصلاحي في مجال الدين، كذلك رفض موقفهم في عالم السياسة، وذلك في مجموعة من البيانات يحدد فيها موقف الثورة وتصدرها للمستقبل ويهاجم التيارات القومية والوطنية المعادية للحوزة والعلماء. وكان بعض المقربين يطالبه بعدم إثارة المسائل الخلافية إبان الثورة، فكان يجيب بأن الصراحة والوضوح هما الخيار الأفضل؛ لأن هؤلاء ليسوا منسجمين معنا، ولذلك لا بد من الانفصال عنهم في بداية الطريق أو منتصفه على الأقل[2].

وقد حازت هذه المواقف تأييد **الإمام الخميني** الذي دعا في بيانات عدة له إلى ضرورة وضوح الموقف الرافض لإصلاح النظام القائم وعدم الرضا إلا بالتغيير الشامل، ومن ذلك رسالته إلى الاتحاد الإسلامي للطلاب في أوروبا:

«...من الواجب الحذر من أي تأييدٍ، أو رضا بالنظام البهلوي، والالتفات إلى ما يكتب في ثقافة بعض الأحزاب من تقييد المواجهة بإطار الدستور»[3].

---

(1) مرتضى مطهري، **أسس الفلسفة والمذهب الواقعي**، ج5، ص27.

(2) جاويد موسوي، مصدر سابق، ص 198-199؛

(3) صحيفة النور، ج1، ص 460.

والمشار إليه في رسالة الإمام هذه، هو «نهضة حرية إيران» التي لم تكن تطرح في برنامجها السياسي تغيير النظام والثورة عليه. ولم يعجب هذا الموقف المنظمة وما كان من الإمام، إلا الإصرار على موقفه وتحديده الهدف الواضح للثورة، وهو إسقاط النظام البهلوي وعدم الرضا بالحد الأدنى المتاح، وهو إصلاح النظام وإعادة الاعتبار للدستور. ومن هنا دعا التيارات الإسلامية إلى مواصلة المواجهة، حتى الوصول إلى الهدف الأقصى وهو إقامة الدولة الإسلامية[1].

وفي أوج أحداث الثورة كان إصرار التيار الفقهي ـ الولائي واضحاً على الهوية الإسلامية للثورة وعدم القبول بأي ثورة مهما كانت هويتها وماهيتها؛ ولذلك كان يؤكد **مطهري** هذا الأمر ويرى أن خطر التيارات الإسلامية بظاهرها، غير الإسلامية في باطنها، أشد خطراً على الإسلام:

«**وعلى الثوار متابعة المسيرة من أجل إحياء قيم الإسلام الخالصة المنزهة عن أي فكر دخيل**»[2].

وفي كتابه «**الحركات الإسلامية في المائة سنة الأخيرة**» يؤكد **مطهري** الهوية الإسلامية للثورة ويرد على **بني صدر**، في مقالة له حول القيادة التقليدية، يسأل **مطهري** في رده: «**في هذه المرحلة التي تعد مرحلة المتنورين الذين درسوا في الغرب وتربوا في أحضانه، أي قائد حداثوي استطاع تحريك الأمة والنهوض بها كما فعل القادة التقليديون؟**»[3].

وفي الكتاب عينه يستنكر **مطهري** على هؤلاء المتنورين اعتمادهم الوصفة الغربية لإصلاح المجتمع الإيراني، ويرى أن ما يصلح أوروبا المعاصرة ليس بالضرورة أن يصلح لإيران المسلمة الشيعية:

---

(1) المصدر نفسه، ص 566.

(2) انظر: مرتضى مطهري، **حول الثورة الإسلامية**، ص 51-52.

(3) مطهري، **الحركات الإسلامية في المائة سنة الأخيرة**، ص 70-74.

«أتمنى على المتنورين الأعزاء أن يقدموا للإنسانية خدمة أجل مما يقدمون الآن، وليتركوا الإسلام والثقافة الإسلامية ومصادر الطاقة الروحية الإسلامية لأهلها الذين تربوا في أجوائها، وتنفسوا هواءها، والذين يعرفهم الناس ويفهمون لحن خطابهم ومغزاه»[1].

ولا بد من الإشارة في ختام الحديث عن مطهري إلى أنه لم يختر الكتابة والقلم والمنبر طلباً للعافية أو فراراً من الجهاد، بل اختار هذا المجال خدمة لأهداف الجهاد نفسه، ورغبة بالدفاع عن الفكر الإسلامي في وجه التيارات المعادية له. وهكذا كان كما يصفه **الإمام الخميني** **«صرف عمره الشريف في خدمة الأهداف المقدسة للإسلام، ومواجهة الانحراف والأفكار المنحرفة»**[2]. وكما يشهد له **السيد الخامنئي** أيضاً بأن كتبه وآثاره هي المرتكز الفكري للجمهورية الإسلامية[3].

المبحث الرابع: التصور الجديد للمجتمع الكامل

لا شك في أن الدعوة إلى إزالة النظام القائم ومواجهة التيارات الفكرية المنافسة ركن أساس في فكر الثورة الإسلامية، ولكنه ليس كافياً؛ ولذلك لا بد من تقديم تصور جديد يحل محل النظام القديم ويستبدل قيمه بقيم إسلامية، وإذا كان الأمر الأول هو البعد السلبي في منظومة فكر الثورة، فإن هذا الأخير يمثل البعد الإيجابي وربما كان الأهم. وبحسب التعبير الفلسفي: الرفض الجاد لنظرية يجب أن يكون مسبوقاً بالإثبات للنظرية البديلة. وعلى أي حال، تسجل للتيار الفقهي ـ الولائي مساهمات جادة في هذا الميدان، تضاف إلى مساهمته في ميدان النفي والمواجهة. وأبطال هذا الميدان شخصيتان هما: **الإمام الخميني**

---

(1) المصدر نفسه، ص83.

(2) بيان الإمام بمناسبة استشهاد الشهيد مرتضى مطهري، ص 19.

(3) جاويد موسوي، مصدر سابق، ص32.

والشهيد مطهري. وقد استفاد الأخير من الفكر الفلسفي لأستاذه **السيد الطباطبائي**، في تثبيت قواعد الفكر الديني في نفوس الإيرانيين ليفسح المجال **للإمام الخميني** ليطرح تصوره الجديد للنظام البديل وهو الدولة الإسلامية المبنية على الشريعة.

أ ـ نشر العقائد والمعارف الإسلامية

تقدم في الأقسام السالفة أن الفكر الديني كان يواجه تحدياً كبيراً ودعاية سلبية تقوم على إدعاء عدم قدرة الفكر الديني على تقديم حلول للمشاكل الاجتماعية المعاصرة، وتقدم أيضاً أن التيارات الدينية كانت تصرف جل جهودها على مواجهة هذه الدعاية لإثبات شمولية الإسلام وصلاحيته للعصر. وبعبارة أخرى كان يعتقد رواد هذا التيار بقيام فكرة الدولة الإسلامية على رد الشبهات المضادة؛ وذلك لأن الاعتقاد السائد وقتذاك هو أن الإسلام دين فردي، ليس له ما يقوله خارج نطاق العبادات والأخلاق، وبالتالي كان على التيار الفقهي ـ الولائي أن يركز جهوده لرد هذه الإدعاءات، ليتسنى له بعد ذلك الدفاع، طرح تصوره للنظام السياسي المبني على الإسلام والشريعة الإسلامية، وليثبت: «**أن الإسلام لديه برنامج للحياة ونظام للدولة . . . وما الدعاء والعبادات، إلا باب من أبواب الإسلام وقسم من نظامه. . .**»[1].

1 ـ المباني الفكرية للثورة الإسلامية

يعتقد الشهيد **مطهري**، مفكر الثورة الإسلامية والمنظر لها، بأن الإسلام دين ودولة، وأيديولوجيا وحكومة في الوقت عينه، وهو قادرعلى معالجة شؤون الإنسان وحل مشكلاته دون الاستعانة بغيره من

---

(1) الإمام الخميني، صحيفة النور، ج1، ص 198.

التيارات والمذاهب[1]. وقد سعى التيار الفقهي ـ الولائي إلى إحياء الأبعاد الاجتماعية المتغافل عنها في الإسلام، من خلال نشر الفكر الإسلامي والتعريف به.

وفارس هذا الميدان هو الشهيد **مرتضى مطهري** الذي كان يعتبر نفسه المكلف بوضع الأسس الفكرية للثورة، كمقدمة لتأسيس نظام سياسي لمجتمع إسلامي[2] وينطلق هذا الموقف من الإحساس بضرورة التأسيس الفكري لأي ثورة أو محاولة تغيير اجتماعي، وكل محاولة من هذا النوع لا تنطلق من أساس فكري متين، سوف لن تصل إلى مبتغاها. وإن الفراغ الفكري الناشىء من العملانية يهيء الأذهان ويجعلها مستعدة لقبول التلفيق والانحراف عن المنطلقات الأولى. وبناء عليه، يجب أن ترسم الخريطة الفكرية للمواجهة بشكلٍ متقن قبل الشروع فيها إن أراد الثوار تحقيق الأهداف المبتغاة.

وانطلاقاً من فهم هذه الحقيقة سعى **مطهري** إلى بناء منظومة فكرية للثورة ترتكز على الأسس الفكرية والعقدية للإسلام، وقد أدى دوره على النحو المطلوب، وقدم منظومة فكرية متماسكة الأركان في أبعادها السياسية والفكرية والعلمية والاقتصادية.

ولم يكن **مطهري** وحيداً في هذا الميدان، بل كان عضواً في جماعة من العلماء يهدفون إلى تدوين رؤية كونية إسلامية؛ وهذه المجموعة مضافاً إلى **مطهري** هي: **الشهيد باهنر، هاشمي رفسنجاني، السيد الخامنئي**[3]. **وقد تولى الشهيد مطهري** نفسه تدوين كتاب بعنوان **«مقدمة للرؤية الكونية الإسلامية»** يمثل مادة تثقيفية للشباب. وهكذا

(1) مرتضى مطهري، **حول الثورة الإسلامية**، ص63.
(2) جاويد موسوي، مصدر سابق، ص32.
(3) جاويد موسوي، ص 28.

يتضح أن التيار الفقهي ـ الولائي تصدى لهذه المهمة بشكلٍ منظم وجماعي، ما يكشف عن جديته في هذا المجال. وقد استمر هذا العمل وبالنشاط والجدية نفسها حتى بعد السنوات الأولى من انتصار الثورة.

2 ـ بناء المنظومة الفكرية على البرهان

لقد استفاد الشهيد **مطهري** من معرفته بالفلسفة، وإحاطته بالعلوم الإسلامية، للوصول إلى مخطط فكري نظري واضح المعالم، تنحل في إطاره كثير من مشكلات العصر وقضايا الجيل الشاب، ويكمن سر إبداع مطهري في توظيفه لهذا الحصيلة المعرفية المتنوعة في كثير من كتاباته، وهو نفسه يقول عن هذه النقطة:

«لقد تصور في ذهني تصميم متناسق الأطراف والأجزاء، يمثل قاعدة لحل المشاكل الاعتقادية التي كانت تخطر على بالي. وبعد وضوح هذه الصورة في ذهني، تأكدت لدي أصالة المعارف الإسلامية وازداد عمقاً يقيني بها ويقيني بالمعارف والمعتقدات المستفادة من القرآن الكريم وأحاديث المعصومين وبعض المضامين المبثوثة في الأدعية...»[1].

ولقد ترك هذا الإطار النظري الذي توصل إليه الشهيد **مطهري** أثره على كل من الشباب الحائر الذي تحوم حول ذهنه الكثير من الأسئلة في مجال العقيدة وغيرها، ولم يكن هذا المناخ المائج بعشرات الأسئلة الحائرة الباحثة عن جواب بعيدا عن الحوزة العلمية نفسها. واضطراب الأسئلة في الحوزة وموقفها المتردد من تقديم الأجوبة عليها هو ما كان يشغل **مطهري** قبيل انتصار الثورة بسنوات قليلة؛ ولذلك عقد العزم على العودة لو جزئياً إلى قم لإيجاد جو جديد فيها[2]، وتربية جيل من

---

(1) مرتضى مطهري، **العدل الإلهي**، ص98.

(2) للتعرف على أفكار مطهري حول إصلاح الحوزة العلمية انظر: **رحلة في حياة الأستاذ مطهري**، ص119.

الطلاب والعلماء وفق حاجات العصر ومقتضياته[1]. ومن الموضوعات التي طرقها ولم تكن لها سابقة في الحوزة العلمية بحث الاقتصاد الإسلامي.

ويشير **مطهري** في كتابه «الدوافع نحو المادية» بعد شرحه المفصل لأسباب الإقبال على الفكر المادي في إيران والعالم، يشير إلى أن الحل الأمثل لمواجهة المادية هو:

أولاً: عرض الدين والفكر الديني بشكلٍ واضح وعلمي مقرون بالدليل والبرهان، والباب لهذه الخطوة هو بناء منظومة أساسية منسجمة الأجزاء.

وثانياً: يجب ربط العقيدة بالواقع الاجتماعي السياسي ليُعرف ماذا يمكن أن يقدم الإسلام على المستوى الحقوقي والسياسي للاجتماع الإنساني المعاصر. وهو يعتقد في هذا المجال أن الفكر الإسلامي غني في هذا المجال وعنده الكثير لتقديمه، وما يجب فعله هو شرح هذه الحقائق وتوضيحها[2].

3 ـ الشهيد مطهري ونظرية الوحدة

يعد مشروع نشر المعارف الإسلامية البعد الإيجابي للرد على المادية، وقد نجح الشهيد **مطهري** في مشروعه هذا أيما نجاح. ولا يخفى أن هذا الأمر هو السبيل والخطوة التمهيدية لطرح فكرة الدولة الإسلامية، ومن الأفكار المبتكرة التي تسجل **لمطهري** جعله لعلم الكلام في دائرة الحكمة العملية؛ حيث إن التعريف الذي يتبناه **مطهري** لعلم

---

(1) علي الدواني، مصدر سابق، ص100 و 101.

(2) مرتضى مطهري، **الدوافع نحو المادية**، ص225.

الكلام أسس لتطور مهم في النظرة إلى هذا العلم، وفتح الباب واسعاً للبحث في مجال الفكر السياسي الشيعي.

ولتوضيح هذه الفكرة، نشير إلى البحث عن موضوع أي علم من الأبحاث التي جرت عادة العلماء على تقديمها على سائر مسائل العلم وأبحاثه، وربما يمكن تصنيف هذه المسألة في باب فلسفة العلم نفسه. وموضوع العلم كما كان يقال، هو المحور الذي تدور حوله مسائل العلم وأبحاثه. وبالتالي، فإن بين مسائل أي علم من العلوم جامعاً موضوعياً، وبهذا الموضوع تتمايز العلوم بعضها عن بعضها الآخر. ولا يمكن جمع موضوعين مختلفين والبحث عنهما في علم واحد. ولكن **مطهري** يرى أن من الممكن والمقبول أن تجتمع مسائل أكثر من علم في محل واحد، وبالتالي أن يبحث عن موضوعين أو أكثر في علم واحد، وبدل أن يكون الموضوع هو الجامع بين المسائل يكون الجامع أمراً اعتبارياً كالهدف.

وحول علم الكلام يرى **مطهري** أن الجامع بين مسائله ليس جامعاً موضوعياً، أو فقل الوحدة بين المسائل ليست وحدة موضوعية، بل وحدة اعتبارية؛ ولذلك لسنا مضطرين للتفتيش عن جامع موضوعي بين مسائل علم الكلام. وعليه ما يميز العلوم بعضها عن بعضها الآخر هو الهدف وليس الموضوع[1] ومن الطريف الالتفات إلى أن هذا الموقف النظري له تجسيده العلمي في حياة **مطهري** العلمية؛ حيث إنه على الرغم من كثرة الموضوعات التي كتب فيها وعالجها، إلا أن الهدف المقصود كان واحداً هو الدفاع عن الدين.

والوحدة الاعتبارية بين مسائل علم الكلام ليست فكرة نظرية بحتة لا تترتب عليها آثارها الخاصة في مجال علمي أو فكري آخر، وهي

---

(1) مطهري، **التعرف على العلوم الإسلامية**، 3 أجزاء في مجلد، ص148.

مستندة إلى تلك الرؤية المشتركة بين الشهيد **مطهري** وأستاذه **الطباطبائي** حول تقسيم العلوم إلى قسمين: حقيقية واعتبارية. ومثال القسم الأول علم الفلسفة، ومثال القسم الثاني علم الكلام. والأثر العلمي الذي يترتب على هذه الرؤية هي أن علم الكلام يتحول إلى تعبير آخر، أو قريب من الحكمة العملية التي درج الفلاسفة المتقدمون على طرحها في محل خاص من الفلسفة، وهي أبواب سياسة المدن.

وقد جُمعت هذه المقدمات ليترتب عليها الجمع بين الفلسفة وعلم الكلام، والشهيد **مطهري** هو أبرز من استطاع التنظير لفكرة الوحدة المشار إليها، وذلك في كتابه: «أصول الفلسفة والمذهب الواقعي». والهدف المتوخى من هذه الوحدة الاعتبارية بين مسائل علم الكلام هو فسح المجال لإدخال مسائل جديدة إلى هذا العلم؛ وذلك لأن العلم المؤسس على الوحدة الاعتبارية يمكن أن تزداد مسائله مسألة إذا كان الاعتبار واحداً ومشتركاً.

وعلم الكلام عند الشهيد **مطهري** هو محاولة الاستدلال والدفاع العقلي عن أسس العقيدة الإسلامية[1]، وعندما يكون هذا حال علم الكلام، فمن الممكن أن يجتمع مع أي علمٍ آخر يشاركه في الهدف، كالفلسفة أو غيرها من العلوم حتى النقلية وهذه هي ميزة علم الكلام الإمامي بالمقارنة مع علم الكلام الأشعري والاعتزالي. ومن أهمية تداخل علم الكلام والفلسفة في الإطار الإمامي، فتح باب علم الكلام بوجه مسائل جديدة سواء في الكلام أم في الفلسفة نفسها[2]. ومن العجيب طرح تصور معاكس مؤداه أن إدخال الفلسفة إلى ساحة علم الكلام أدى إلى إغلاق الفلسفة وسد باب الأبحاث ذات الطابع السياسي

---

(1) التعرف على العلوم الإسلامية، ص 173.

(2) المصدر نفسه، ص 146-147.

فيه[1]. وقد حاول **مطهري** استخدام مقدمات نظرية فلسفية بأسلوب احترافي لرفع التنافر المدعي بين العلمين من خلال الإشارة إلى وحدة الهدف بين العلمين.

ويهاجم **مطهري** المنهج والأسلوب الجدلي لعلم الكلام القديم ويرجح عليه منهج البرهان المعتمد عند الحكماء والفلاسفة مصراً على أن الكلام الشيعي بعيد عن الجدل لتأثره بالفلسفة وطرائقها.

وعلى أي حال، نحن نعتقد أن هذه الأفكار التي طرحها **مطهري** هي التي فتحت باب البحث السياسي في الفكر الإسلامي، ولذلك خطأ العلماء المصرين على البحث عن جامع موضوعي بين مسائل علم الكلام، معتقداً كفاية الجامع الاعتباري بين مسائله، وكأنه كان منذ بداياته يستشرف يوماً يتوسع فيه علم الكلام ليعالج فكرة الدولة الدينية وقضايا السلطة.

وتجدر الإشارة إلى أن **مطهري** مسكون بهذا الهاجس (الدولة الدينية) في كثير من أبحاثه وكتاباته؛ ولذلك نجده يتحدث في كتابه المخصص للحديث عن العدل الإلهي والدفاع عنه؛ يشير إلى توقف تحقق العدل في الاجتماع الإنساني على نظام وقانون عادل كما على سلطة تنفيذية مؤهلة لتطبيق هذه القوانين العادلة[2]. والمقصود من النظام العادل هو الشريعة في المسائل التي نصت عليها الشريعة وقد ضمن الدستور الإيراني، حتى قبل الثورة وجود لجنة من العلماء المجتهدين تناط بهم مراقبة القوانين التي تصدر عن المجلس النيابي، والجديد في

---

(1) انظر: جواد الطباطبائي، مصدر سابق، الفصل الخامس وبخاصة الصفحات 118 إلى 123.

(2) مرتضى مطهري، **العدل الإلهي**، ص27.

كلام **مطهري** هو إشراف الفقهاء على التطبيق أو توليهم إياه؛ الأمر الذي لم يكن للعلماء أي تدخل فيه قبل الثورة الإسلامية.

وهذه المواقف الفكرية هي التي هيأت الجو الاجتماعي ومهدت لقيام الثورة ولولاها لما تقبل الشعب الإيراني فكرة الدولة الإسلامية. ومن هنا، يرى بعضهم أن إعلان الشهيد **مطهري** ولادة علم الكلام الجديد مؤشر من مؤشرات الثورة الإسلامية[1] وعلم الكلام الذي يسعى **مطهري** إلى تأسيسه هو ذلك العلم الذي يتولى الدفاع عن الدين بكل أبعاده الفردية والاجتماعية والسياسية، كما الاعتقادية؛ حيث إن الإسلام كما يراه مطهري:

«... دين واتجاه فكري وأيديولوجيا ونظام حياة للإنسان في جميع جوانب الحياة»[2]. وهذه الرؤية هي التي دعت المسلمين إلى محاولة استلام السلطة مع تقديم نظام سياسي مبني على الإسلام، وبطل هذا الميدان الأبرز هو **الإمام الخميني** الذي قدم نظريته في الدولة الإسلامية.

ب ـ مشروع الدولة الإسلامية

تقدمت الإشارة إلى أن رفض الوضع القائم له وجهان، أبرزهما وأهمهما تقديم مشروع بديل للوصول بالمجتمع إلى الحالة المطلوبة من الثورة. وهكذا رأى **الإمام الخميني** أنه لا يصل إلى هدفه الذي وضعه نصب عينيه، إلا بإطاحة نظام الشاه وإحلال نظام سياسي إسلامي محله. ولكننا قبل الدخول في تفاصيل مفهوم الدولة الإسلامية كما طرحه **الإمام الخميني** نجد أنفسنا بحاجة إلى تتبع مسيرة هذا المفهوم منذ بدايات العقد

---

(1) رضا داوري، **دفاع عن الفلسفة**، ص104.

(2) مرتضى مطهري، **حول الثورة الإسلامية**، ص63.

السابع وذلك بهدف اكتشاف مسيرة تكون هذا المفهوم من مرحلته الجنينية إلى ولادته.

1 ـ إعداد الأذهان وتهيئتها

تعرضنا في قسم سابق إلى تبدل منهج **الإمام الخميني** في تعامله مع النظام بعد فاجعة المدرسة الفيضية وعقب انتفاضة 15 خرداد (1963)، وهناك أشرنا إلى بدايات طرحه لفكرة الدولة الإسلامية. ومنذ ذلك التاريخ بدأ يصرح الإمام ويفصح عن مشروعه الذي يقوم على أساس أن الإسلام برنامج ونظام صالح لحل مشاكل الإنسان المعاصر. وكان يحرص على الحديث عن هذا الأمر في خطبه وبياناته في مناسبات عدة.

ومن ذلك كلمته التي ألقاها في حضور عدد من طلاب الجامعات؛ حيث يشير إلى طلب النظام عدم تدخل رجال الدين في الشأن السياسي، ويؤكد في هذه الكلمة أن أحكام الإسلام وأنظمته تصلح لاعتمادها برنامجاً للحياة ويوصي الطلاب بالحرص على إظهار التزامهم بالقيم الإسلامية ليؤدوا، مضافاً إلى الالتزام المطلوب منهم على أي حال، رسالة الإسلام ويوصلوها إلى الآخرين. وفي هذه الكلمة يشير بشكلٍ إجمالي إلى أن الإسلام كله سياسة وأن سياسة المدن تؤخذ من الإسلام[1]. الأمر الذي تابعه الإمام إلى أن وصل إلى طرح نظرية ولاية الفقيه بشكلٍ استدلالي في دروسه ومحاضراته الفقهية.

وفي خطبة تاريخية له بمناسبة إقرار معاهدة بين الشاه والولايات المتحدة الأميركية (المعاهدة المعروفة بـ كابيتولاسيون) يشكك في صلاحية المجلس النيابي وأهليته لاتخاذ القرارات المناسبة بالنيابة عن المجتمع الإيراني، ويقول:

---

(1) صحيفة النور، ج1، ص99.

«...على الدنيا أن تعرف أن هؤلاء ليسوا وكلاء عن إيران، وإذا كانوا وكلاء فإنني أعزلهم هم معزولون من الوكالة...»[1]. وفي هذه الإشارة إلى العزل ممارسة عملية لولاية الفقيه، وإعلان لحدود صلاحيات الولي الفقيه.

وفور وصوله إلى النجف حرص الإمام الخميني على متابعة أوضاع إيران ومراقبة تصرفات النظام فيها، وكان يشغله في النجف أمران على الأقل، هما: فتح باب الأبحاث السياسية الاجتماعية في الحوزة العلمية ومتابعة شؤون الثورة في إيران، ولذلك نجد ان أول دروسه في النجف خصص للحديث عن تجربة النبي (ص) إقامة المجتمع الإسلامي في المدينة، مؤكداً أن الإسلام ليس كما يحاول بعض الناس تصويره، فالإسلام ليس صلاة ودعاء وزيارة مقامات فحسب، بل الإسلام سياسة وإدارة ونظام اجتماعي[2] ويوصي الطلاب والعلماء بإظهار هذه الأبعاد المنسية من الإسلام. ويظهر عتبه على العلماء الذين لا يهتمون بهذه الأبعاد من الإسلام ويقول:

«إن أبحاثنا ودراساتنا لا تتجاوز حدود بحث الطهارة...، فلا نبحث عن السياسة الإسلامية، ولا عن نظام العقوبات في الإسلام...، ولا يقبل اعتذارنا عن ترك هذه الأبحاث بأنها نظرية لا تطبق في عصرنا الحاضر؛ لأن الإسلام يجب أن يُعرف ويقدم للعالم يجب أن يعرف العالم بأسره أن الإسلام يملك نظاماً متكاملاً لحل مشاكل الحياة. ومَن المؤهل للقيام بهذا الدور غير العلماء؟!»[3]

(1) المصدر نفسه، ص145.
(2) انظر: المصدر نفسه، ص 197-202.
(3) المصدر نفسه، ص 201.

2 ـ النظام المؤسساتي الإسلامي

تابع **الإمام الخميني** في النجف طرحه لمفهوم جامعية الإسلام وشموليته إلى أن أتت الفرصة المناسبة لطرح ولاية الفقيه بوصفها الإطار الناظم للمؤسسات في الدولة الإسلامية.

ففي رسالة جوابية وجهها إلى اتحاد اللجان الإسلامية للطلاب الإيرانيين في أوروبا، يشير إلى وجود نظام مؤسساتي واجتماعي في الإسلام، وإلى أن أعداء الإسلام يصرون على إخفاء هذا البعد من الإسلام وإظهار الإسلام على أنه دين عبادة وآخرة فقط[1].

وبعد هذه الرسالة بمدة وجيزة يجدد التأكيد على أن الإسلام يملك ما يقدمه للمجتمع والدولة، ويشير إلى حرص المستشرقين على إخفاء هذا البعد الأساسي في الإسلام ويقول: «**يصعب علينا في هذا العصر أن نقنع المسلمين بقدرة الإسلام على إقامة الدولة الإسلامية وإدارة مؤسساتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية**»[2].

بعد هذه الإشارة الهادفة إلى تهيئة الجو الفكري والذهني أعلن **الإمام الخميني** عن تصوره للدولة الإسلامية القائمة على أساس ولاية الفقيه، في مجموعة محاضرات بلغ عددها اثنتا عشرة محاضرة نظمت في كتيب خاص ونشرت بلغات ثلاث هي الفارسية والعربية والإنجليزية. ويحدد الإمام فلسفة طرحه لهذه الأفكار بأن كل من عنده فكرة إصلاحية عليه أن يطرحها لينفذها في الوقت المناسب، أو على الأقل يأتي بعده من ينفذها[3]. وقد أحدثت هذه المحاضرات بعد نشرها ضجة في

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص272.

(2) المصدر نفسه، ص282.

(3) السيد حميد روحاني، **نهضة الإمام الخميني**، ج2، ص494؛ وأيضاً: محمد حسن رجبي، مصدر سابق، ص292.

الأوساط الحوزوية في النجف حيث أشيع «**أن جماعة الخميني أسسوا حزب الدولة الإسلامية**»[1]. وأما إلى إيران، فقد وصلت هذه المحاضرات بواسطة الحجاج؛ حيث وزعت في موسم الحج على الحجاج الإيرانيين وغيرهم[2].

ج ـ الإمام الخميني ونظرية ولاية الفقيه

يصدر الإمام الخميني بحثه في ولاية الفقيه بأن هذا المفهوم من المفاهيم البديهية التي يكفي تصورها للتصديق بها، ولكن أوضاع المسلمين الحالية جعلت هذا المفهوم البديهي بحاجة إلى الاستدلال وإقامة البرهان لإثباته[3] وسبب هذا الغموض هو أن الإسلام مضت عليه قرون أقصي فيها عن التصدي لإدارة شؤون المجتمعات بالشكل المطلوب، ويصف الإمام واقع الأمة الإسلامية والدعاية السلبية للاستعمار بالآتي: «**لقد أقنعنا المستعمرون أن الإسلام ليس فيه دولة! ولا مؤسسات حكومية! وإذا افترضنا توفر ذلك فيه، فليس في النظام الإسلامي جهة ألقيت هذه المهمة على عاتقها، وبالتالي فإن الإسلام مشرع ليس أكثر**»[4].

1 ـ إثبات السلطة (الولاية) الفقهاء

حاول الإمام في هذا الجو الثقافي غير المساعد، إثبات سلطة للفقهاء، أو ولاية على تطبيق الإسلام وتنفيذه، وقد بذل جهوداً حثيثة على هذا الصعيد مستدلاً بالآيات والروايات والبراهين العقلية. ومن

---

(1) المصدر نفسه، ص509.

(2) المصدر نفسه، ص494-507.

(3) الإمام الخميني، **ولاية الفقيه والجهاد الأكبر**، ص5.

(4) المصدر نفسه، ص17.

الأدلة التي يشير إليها الإمام الخميني فعل النبي (ص) وتعيينه لخليفة من بعده؛ حيث إن هذا الفعل منه (صلى الله عليه وآله) هو من أجل الإشراف على تطبيق أحكام الإسلام وتنتقل هذه الصلاحيات في زمن غيبة الإمام إلى العلماء والفقهاء:

«نحن نعتقد بالولاية، وبأن على النبي ﷺ أن يعين خليفة من بعده وهكذا فعل. فهل هذا التعيين من أجل بيان أحكام الإسلام؟ إن بيان أحكام الإسلام وتبليغها لا يحتاج إلى خليفة، فقد فعل ذلك هو بنفسه. بل إن وظيفة الخليفة هي تطبيق الأحكام وتنفيذها، فكل قانون يحتاج إلى منفذ. وهذه هي سيرة كل بلاد العالم وأممه، فإن تشريع القانون وحده لا يكفي ولا يضمن سعادة الأمة، وما يحقق ذلك هو السلطة التنفيذية التي تتولى تطبيق القوانين وتنفيذها. ومن هنا، ندعي أن الإسلام كما اشتمل على القوانين اشتمل في الوقت عينه على موقف من السلطة التي تطبق هذه القوانين. ولو لم يعين النبي (ص) خليفة من بعده لما أكمل رسالته. ولم يكتف النبي (ص) في زمان حياته بتبليغ الرسالة ونشرها، بل طبقها. وهكذا فإن النبي (ص) ليس مشرعاً، فحسب بل هو حاكم ومنفذ للقانون...»[1].

وهكذا كان الإمام الخميني أول من تحدث بهذه الصراحة عن سلطة الفقهاء ووجوب السعي لإقامة الدولة الإسلامية بقيادة العلماء[2]. هذا على الرغم من أن إيران بلد إسلامي، وعلى الرغم كذلك من وجود أصول قانونية في الأصول المتممة للدستور الذي أقر في عصر المشروطة تنص على تشكيل لجنة من المجتهدين وظيفتها مراقبة القوانين التي تصدر عن البرلمان، على الرغم من ذلك كله، لم يشر أحد إلى فكرة تولي الفقهاء للسلطة التنفيذية.

---

(1) المصدر نفسه، ص 17-18.

(2) المصدر نفسه، ص19.

وإن قول الإمام الخميني: «**لا يكفي لتحقيق سعادة الأمة وإصلاح المجتمع إقرار القوانين. وحتى تتحقق تلك الأهداف من القوانين لا بد أن تقرن بالسلطة التنفيذية التي ترعى تطبيق القانون وتنفيذه.**» هو من التحولات الأساسية على المستوى الفكري والثقافي؛ وذلك لأن التجارب السابقة كلها كانت تقوم على السعي إلى الإصلاح ومطالبة الحكام بالالتزام بالقانون وتطبيقه دون السعي لاستلام العلماء للسلطة.

ويستند الإمام الخميني في دعوته إلى تولي الفقهاء للسلطة إلى التجربة النبوية؛ حيث كان النبي (ص) مبلغاً ورسولاً وحاكماً في وقتٍ واحد:

«**إن النبي (ص) كان مكلفاً بتطبيق القوانين وتنفيذ الأحكام الإسلامية، وقد أمر الله بطاعته وجعله حاكماً على المسلمين. وكذلك على الفقهاء العدول أن يتولوا الرئاسة والحكومة والسهر على تنفيذ أحكام الإسلام وتطبيق قوانينه؛ وذلك لأن الدولة الإسلامية هي دولة القانون، ويجب على أهل القانون؛ أي الفقهاء والعلماء القيام بهذه المهمة والإشراف على التخطيط وإقرار البرامج وتطبيقها**»[1].

2 ـ ماهية الدولة وبنيتها

لا يكتفي الإمام الخميني بالحديث عن الدولة وإشراف الفقهاء عليها وكونهم على رأسها، بل يبحث حول بنية الدولة الإسلامية ويقارنها بسائر الدول والأنظمة السياسية ليحدد ماهيتها وبنيتها فيقول: إن الدولة الإسلامية ليست أبداً دولة استبدادية بل هي من نوع الدول المشروطة (التي تقيد فيها صلاحيات الحاكم بإطار الدستور) ولكنه يستدرك قائلاً:

«**ولكنها ليست دولة مشروطة بالمعنى المتعارف في الأدبيات**

---

(1) المصدر نفسه، ص80.

السياسية الإيرانية؛ بحيث تتبع القوانين آراء الأكثرية ورغباتهم. هي مشروطة مقيدة بمعنى أن السلطة في مقام التنفيذ مقيدة بمجموعة من القواعد والأصول التي أقرها القرآن والسنة النبوية»[1]فالأصول التي أقرها القرآن هي أصول تقيد كلاً من الحاكم والمحكوم؛ أي أن الدولة الإسلامية هي دولة القانون الإلهي وسلطته على الناس». وبهذا القيد تتحدد صلاحيات السلطة التشريعية، وهكذا تمتاز الدولة الإسلامية في سلطتها التنفيذية بكونها بيد الفقهاء وكذلك السلطة التشريعية أيضاً لا يحق لها إقرار قوانين مخالفة للشريعة. ومن هنا يقول الإمام:

«السلطة التشريعية في الإسلام ثابتة لله وحده. فهو السلطة الوحيدة التي يحق لها التشريع وإصدار الأحكام. وكل من عدا الله وظيفته تطبيق شريعته. ومن هنا، فإن الدولة الإسلامية ليس فيها سلطة تشريعية بالمعنى المتعارف في سائر الدول، بل فيها مجلس وظيفته الحقيقية التخطيط للوزارات ليحدد لها كيف تقوم بخدمة الناس»[2].

ويتابع الإمام تحديده لماهية الدولة، فيتحدث عن ثبوت السلطة القضائية للفقهاء، ويعتبرها حقاً من حقوق الفقهاء، بل واجباً من واجباتهم. وإذا كان في ثبوت سائر الحقوق للفقهاء نقاش بينهم، فإن هذا الأمر الأخير لا خلاف فيه، وهو من الواضحات[3]. وقد ساعد على وضوح هذا الأمر أن العرف الذي كان سائداً في إيران كان يقر بهذه السلطة للفقهاء.

3 ـ شروط الحاكم

بعد إعلانه لضرورة وجود الدولة ولماهيتها وطبيعة تكوينها، يتولى

---

(1) المصدر نفسه، ص45.

(2) المصدر نفسه، ص46.

(3) المصدر نفسه، ص85.

الإمام بيان الشروط التي لا بد من توفرها في الحاكم، علما أن هذه الشروط «**تنبع من طبيعة الدولة الإسلامية وتترتب عليها**»(1) وعلى رأس هذه الشروط شرطان هما: العلم والعدالة. والعلم المطلوب هو العلم بالقانون.

وفلسفة هذه الشروط واضحة ويبررها **الإمام الخميني** بقوله: «**لما كانت الدولة الإسلامية دولة القانون فعلى الحاكم أن يكون عالماً بالقانون الذي يريد أن يطبقه ويحكم وِفْقَه**»(2). ولا يكفي العلم بالأحكام تقليداً، بل على الحاكم أن يكون مجتهداً. ومن هنا يجب على السلاطين إن كانوا يباشرون الحكم لسبب أو لآخر أن يتبعوا الفقهاء؛ «**لأنهم هم الحكام الحقيقيون، والسلطة حق لهم وواجب عليهم ولا يجوز لغيرهم منافستهم في هذا الأمر، بل يجب على غير الفقيه اتباع الفقيه**»(3).

ويشترط **الإمام الخميني** في الفقيه الحاكم شرطاً آخر غير الفقاهة هو: «**الكمال الاعتقادي والأخلاقي؛ بحيث يكون عادلاً غير ملوث بالمعاصي والآثام**»(4). وهذا الشرط الأخير من الشروط اللازمة والكافية؛ لأن فيه ضماناً لالتزام الحاكم بالقانون وعدم ميله عنه؛ ولذلك تسقط أهلية الحاكم حتى لو كان فقيهاً بمجرد فقده لشرط العدالة. ومن الواضح وجود تلازم بين هذين الشرطين وبين الطبيعة الإسلامية للدولة.

ومن جهة أخرى، فإن دولة ولاية الفقيه هي الدولة التي تسعى لتكون أقرب ما يمكن إلى دولة المعصوم في عصر الغيبة، ولا تقترب إلا إذا توفر في رأس الدولة هذان الشرطان فالفقاهة تقرب الحاكم من علم المعصوم والعدالة تقرب من العصمة.

---

(1) المصدر نفسه، ص50.

(2) المصدر نفسه، ص51.

(3) المصدر نفسه، ص52.

(4) المصدر نفسه، ص53.

4 ـ آثار نظرية الإمام في المجتمع

وأهم ما يميز مشروع الدولة الذي قدمه **الإمام الخميني** أنه طُرح بعد تحولات عظيمة طرأت على الاجتماع الإنساني، وبعد قرون من بُعد الإسلام عن عالم السياسة، وبعد قرون متمادية من سيادة الاستبداد والأنظمة السياسية الفاسدة. في ظل هذه الأجواء التي لم يكن يعرف فيها صورة واضحة للدولة الإسلامية؛ قدَّم الإمام مشروعه ليثبت أن أحكام الإسلام لا تقبل التعطيل مهما طال عليها الأمد[1]. والبعد الآخر لمشروع الإمام يكمن في أنه حدد تكليف الأمة والهدف الذي يجب على الجميع أن يسعى لتحقيقه وهو ما اختصره الإمام بقوله: «**إذا أردنا خلاص بلدنا من الاستعمار، ومن الحكومات العميلة، أمامنا طريق واحد هو: إعادة بناء الدولة وفق أسس جديدة ونظام مختلف**»[2].

وقد فتح طرح الإمام بأفكاره حول الدولة باب البحث النظري والفقهي في الأوساط العلمية، ومن ذلك أن **رباني شيرازي** الذي كان على تواصل دائم بالإمام بمجرد أن وصلت إلى يده نسخة من محاضرات الإمام علق عليها وزاد على الشروط التي يذكرها الإمام، وناقش في بعض الأفكار المتداولة في الفقه الإمامي ومن ذلك مثلاً شرط الأعلمية المعروف في شرائط مرجع التقليد، فرأى أن هذا الشرط بالمعنى المتداول في الفقه، لا يمكن قبوله في الولي الفقيه، فلا بد من توسعة مفهوم الأعلمية ليشمل العلم بقضايا السياسة والاقتصاد والعسكر وغيرها من الأمور التي يحتاجها الحاكم[3] ويشير إلى بعض الأبحاث حول تعدد الفقهاء وصلاحيات الفقيه وغير ذلك من المسائل التي كانت محل جدل بعيد انتصار الثورة حتى بين التيارات الثورية، الأمر الذي يكشف عن

---

(1) المصدر نفسه، ص54.

(2) المصدر نفسه، ص36.

(3) حميد روحاني، مصدر سابق، ج2، ص522-527.

كون هذه المسائل شكلت الشغل الفكري الشاغل للتيار الفقهي ـ الولائي منذ تلك الفترة.

5 ـ خصائص نظرية الإمام الخميني

يمتاز مشروع **الإمام الخميني** في التأسيس الكلي النظري والاستدلال الفقهي والعقلي لإثبات أصل نظرية ولاية الفقيه مع عدم الدخول في التفاصيل لاعتقاده بعدم كون البحث في التفاصيل ضرورياً في تلك المرحلة وترك هذا الأمر للأجيال الآتية ولذلك يصرح قائلاً:

«لقد طرحنا أصل الفكرة وأساسها؛ وعلى الأجيال الآتية متابعة البحث والتفكير للوصول إلى الحقيقة... وإن شاء الله سوف يهتدون إلى كيفية تشكيل الدولة وتأسيسها من خلال المشورة وتبادل الأفكار والآراء»[1].

وربما يظن بعض الناس أن هذا الطرح الكلي الشامل من نقاط ضعف نظرية الإمام[2] ولكنَّ ترك الإمام الخوض في التفاصيل كان وفق خطة محسوبة وله علله ولم يكن ناتجاً عن قصور. أضف إلى ذلك أن هم الإمام في تلك الفترة لم يكن التفاصيل بقدر ما كان همه إثبات وجود دولة في الإسلام في مقابل الدعاية السلبية التي كانت عميقة الأثر في النفوس؛ بحيث لم يكن أحد يقبل أو يعترف للإسلام بقدرته على إبداع نظام سياسي. وأخيراً لا بد من الإشارة إلى أن فكرة ولاية الفقيه كانت موجودة في الفقه الشيعي قبل **الإمام الخميني**، وما فعله الإمام يتمثل في أمرين:

أحدهما: إعادة إحياء البحث الفقهي في هذه المسألة.

---

(1) المصدر نفسه، ص 150-151.

(2) مهدي بازركان، **ثورة إيران بين حركتين**، ص 85-86.

وثانيهما: إدخال البحث فيها في إطار علم الكلام وجعلها من متفرعات بحث الإمامة.

خلاصة واستنتاج

يمكن القول في ختام الحديث عن التيار الفقهي ـ الولائي وفكر الثورة الإسلامية، إن هذا التيار يستند في تنظيره للفكر الثوري إلى أسس نظرية متينة توصل إليها خلال ما يقرب من عقد من الزمن إلى وصل أوائل السبعينيات إلى ما يشبه محطة الانطلاق للوثبة والانتقال إلى مرحلة جديدة تسمح بطرح فكرة الثورة الإسلامية مع تقديم البديل الصالح للحلول محل النظام القائم.

وهكذا جمع هذا التيار في تفاصيل أفكاره التي كان يعمل عليها الأركان التي اشترطنا توفرها في فكر الثورة الإسلامية وذلك وفق ما يأتي:

1 ـ دخل هذا التيار إلى ميدان العمل السياسي الاجتماعي من باب الفلسفة والتفكير النظري، لا من الباب الاجتماعي. ويعتقد هذا التيار بأن المشكلة الاجتماعية لها جذورها في محلٍ آخر. وما المشكلات الاجتماعية، إلا أعراض لمرض له محل مختلف، هو مشكلة الفرد نفسه وفساده، فما لم يتم إعادة بناء الفرد أخلاقياً وفكرياً من خلال التربية والتعليم، لن تتحقق أية أهداف مهما كانت سامية وصالحة.

2 ـ العنصر الثاني الذي يمتاز به هذا التيار هو الخلوص والصفاء الأيديولوجي، إلى درجة التحسس من كل فكر دخيل يراد حمله على الإسلام. ولذلك وقف هذا التيار في وجه كل محاولات التلفيق التي تسيء الظن بالإسلام، وتدعي حاجته إلى دم من الخارج ليصلح إنسان العصر ومجتمعه. ومن هنا، أيضاً كان

التأكيد على جامعية الإسلام وغناه، والاكتفاء به والاستغناء عن كل فكر دخيل.

3 ـ الصفة الثالثة التي اشترطنا توفرها في الفكر الذي يدعي أو يدعى له أنه يمثل فكر الثورة الإسلامية هو رفض الوضع القائم. وقد أدى هذا التيار دوره بالشكل المطلوب، ونافس في سلبه المشروعية عن النظام الملكي كل التيارات المعارضة.

4 ـ إذا كانت الصفة السابقة تمثل البعد السلبي في الفكر الثوري، فإن هذا التيار لم يكتف بالرفض والتشكيك في مشروعية النظام، بل ضم إليها طرح نظام سياسي بديل، وبذلك حاز على خصوصية لا بد منها في كل فكر ثوري هادف.

5 ـ إن المنطلق الفكري لهذا التيار داخلي يستند إلى أرضية اجتماعية وقبول واسع في الأوساط الشعبية. وقد استطاع أن يتحول إلى فكر يملك شبكة علاقات قيادية وجمهوراً واسعاً أمكنه من المنافسة، وتحقيق ما كان يصبو إليه من أهداف.

الخاتمــة

يمثل إنقلاب 28 مرداد 1332 (1953) محطة مهمة في تاريخ إيران المعاصر، على المستوى السياسي كما على المستوى الفكري والثقافي؛ بحيث إن تقوية قواعد التدخل الأميركي في الشؤون الإيرانية، وصلابة موقف الاستبداد، أدت إلى مزيد من الوعي ووضوح الصورة لدى الرأي العام الإيراني بعد انحسار التيارات المادية وانسحابها من ساحة العمل السياسي؛ ما سمح للتيار الإسلامي بالنشاط دون خوف على الذات وانشغال بممارسة الدفاع في وجه التيارات الأخرى. وقد تنافست في هذه الفترة تيارات ثلاثة كل منها يدعي وصلا بالإسلام وهذه التيارات، هي: التيار التلفيقي الإصلاحي، التيار الفقهي ـ الولائي، التيار التلفيقي

الراديكالي. وقد نتج عن الجدل والصراع الفكري بين هذه التيارات ما أسميناه فكر الثورة الإسلامية.

النموذج الفكري المسيطر

وإذا تأملنا في الدائرة الأوسع من هذه التيارات، للبحث عن النموذج السائد فكرياً في تلك المرحلة يمكننا الإشارة إلى ثلاثة نماذج (بارا دايم). أول هذه النماذج وأشملها هو نموذج الفكر الديني الذي يشمل التيارات الثلاثة المشار إليها. بمعنى أن الفكر الديني الإسلامي كان الإطار العام المسيطر على الساحة الفكرية، فلم يكن لغيره تأثير يذكر.

والنموذج الآخر الأضيق دائرة هو النموذج المعتمد للنظر في المشكلة الاجتماعية والبحث عن حلول لها؛ ذلك أن هذه المرحلة التاريخية شهدت تحولاً وتطوراً في الجدل السياسي (Political Debat)، ولم يعد التخلف والبحث عن سبل الدخول إلى عالم الحداثة هو موضوع النقاش، بل كان يغلب النموذج الثقافي على الجدل السياسي؛ بحيث وصلت التيارات الثلاثة المذكورة إلى قناعة، ولو مع فوارق في التفاصيل، إلى ضرورة البحث عن حل ثقافي للمشكلة الاجتماعية. تمثل هذا الحل بالدعوة إلى العودة إلى الذات مع شيء من الاختلاف في رسم طرق العودة. وقد تجلت فكرة العودة إلى الذات أعمق ما تجلت عند التيار الفقهي ـ الولائي من خلال تحديد المرجعية الصالحة للحل، وهي العودة إلى الإسلام المحمدي الأصيل، بعيداً عن أي اقتباس من مرجعية ثقافية دخيلة.

ويوجد نموذج ثالث يتمتع بمنزلة مهمة بين مجموع التحولات الثقافية لتلك المرحلة، ويعد أيضاً، من الخصائص المميزة للتيار الفقهي ـ الولائي، وهو أقل سعة وانتشاراً من النماذج السابقة المشار إليها آنفاً.

وهذا النموذج هو تقديم نظرية في الدولة في إطار الفكر الإسلامي مع السعي العملي لتطبيقه في الخارج. فبعد قرون متمادية من اعتزال العمل السياسي المباشر دخلت الحوزة العلمية الشيعية ساحة العمل السياسي، من خلال تقديم نظرية مشتقة من أصول الفكر السياسي الشيعي. وفي هذه النقطة المركزية بالذات يبرز إبداع التيار الفقهي الولائي في تأسيسه لفكر الثورة الإسلامية.

وقد كان سؤالنا المركزي في دراستنا هذه حول مدى تأثير التطورات الفكرية ـ الثقافية للمرحلة التي غطتها الدراسة على تشكل فكر الثورة الإسلامية، وعن التيار الذي يمكن نسبة بناء هذا الفكر إلى جهوده؟ وقد كانت فرضيتنا التي حاولنا إثباتها هي: أن هذا الفكر مرتهن لمجموعة من التطورات التي شهدتها هذه المرحلة الزمنية من تاريخ العمل الفكري السياسي في إيران، وأن هذا الفكر هو من نتائج وآثار نشاط التيار الفقهي ـ الولائي.

ومن أجل اختبار الفرضية المشار إليها حاولنا الربط بين تطورات ووقائع فترة 1953 ـ 1978، وبين فكر الثورة الإسلامية. والعلاقة التي حاولنا إثباتها بين الطرفين مبنية على فرضية تقول: إن التحولات الاجتماعية تكون مسبوقة دائماً بفكر، وأن مرحلة العمل الميداني تكون مسبوقة بتغيير في الرؤى والأفكار سواء في ذلك أفكار قادة الثورة، أم الجماهير والأمة. وقد أخضعنا هذه الفرضية النظرية للدرس والتحليل في الفصل الأول وحاولنا إظهار المقدمات الفكرية الممهدة للثورة الإسلامية. وتوصلنا هناك إلى أن التغيير الفكري شرط لازم للتغيير الاجتماعي على الرغم من اعترافنا بعدم كونه شرطاً كافياً لولادة الثورة.

الوعي والإرادة الإنسانية

وفي الإطار السابق أبرزنا قناعتنا بأن الوعي والإرادة الإنسانية هما

من أهم العوامل المولدة للتغيير الاجتماعي السياسي. ذلك أن الثورة بناء يقوم على إرادة الإنسان في الدرجة الأولى؛ والمؤسسات والهيئات السياسية والاجتماعية وغيرها من العناصر المؤثرة في الثورة هي عوامل من الدرجة الثانية وهي محل نزاع بين الثوار والدولة. والمؤثر الأهم في كل ثورة هو إرادة الإنسان وأما المؤسسات والبنى الاجتماعية الأخرى فيمكن التحكم فيها وضبطها، بل إن الدولة نفسها لا تقوم من دون إرادة إنسانية تحميها.

وعليه، فإن الثورة فعل إرادي واع محكوم بمخطط مسبق، وإن قيادة الثورة أشبه بالمزارع الذي يرمي البذار في الأرض ويتعهدها بالرعاية حتى تنمو ويأتي أوان حصادها. والدولة وغيرها من العناصر المعيقة للثورة تسعى للحيلولة دون وصول بذرة الثورة إلى أهدافها. وبالتالي لم ننكر في بحثنا هذا تأثير العوامل الخارجية على الثورة سلباً ولا إيجاباً؛ ذلك لأن الوقائع الخارجية التي تحدث إبان الثورة تترك أثرها في نمو الثورة وزيادة التفاعل الإنساني معها أو العكس. وكل ما هدفنا إليه هو القول: إن الفكر والتحول الفكري هو الأساس وصاحب الدور الأول في تحقق الثورة، على الرغم من تأثير سائر الأسباب والعناصر في هذا الأمر.

الأسس الفكرية للثورة الإسلامية

ووفق ما تقدم انتهينا إلى وجود مجموعة من الأسس الفكرية للثورة الإسلامية، حاولنا تقصيها في التطورات وفي التيارات التي شهدتها فترة 1953 ـ 1978. وقد استعرضنا الأسس الفكرية لأهم تيارات تلك المرحلة ومقارنتها مع المعايير التي تبنيناها لفكر الثورة الإسلامية.

وقد أخرجنا بعض التيارات من البحث؛ لأننا رأينا عدم إمكان نسبتها إلى أو نسبة فكر الثورة الإسلامية إليها. وبقي تياران أساسيان هما

التيار التلفيقي الإصلاحي والتيار التلفيقي الراديكالي، ومن خلال تحليل فكر هذين التيارين واكتشاف عناصر الضعف والقوة فيهما توصلنا من خلال ذلك كله إلى صعوبة نسبة فكر الثورة الإسلامية إليهما؛ لكون أحدهما إلى يسار الإسلام والآخر إلى يمينه، ولاستناد كل منهما إلى مرجعية فكرية غريبة عن المرتكزات الأصلية للإسلام. والفضل الذي يمكن نسبته إلى هذين التيارين على فكر الثورة الإسلامية، هو في كونهما محرضين للتيار الفقهي ـ الولائي للعب دوره المطلوب منه؛ حيث سعى هذا التيار إلى الدفاع عن أهلية الفكر الإسلامي وقدرته على حل المشكلة الاجتماعية المعاصرة دون الإقتباس من الشرق أو الغرب.

ومن نقاط ضعف التيارين التلفيقيين وبخاصة التيار الإصلاحي منهما، محاولته التغيير من داخل النظام الملكي، دون التفكير بإطاحته ولا بالبحث عن بديل له وبذلك يصعب نسبة فكر الثورة إليه. أضف إلى ذلك كله عدم اكتساب هذين التيارين قبولاً اجتماعياً يسمح لهما بتحقيق الثورة والقيام بأعبائها.

التيار الفكري الفقهي ـ الولائي

يعد هذا التيار الوارث الأمين للتراث الفكري الإسلامي. وقد شرع هذا التيار بالتميز عن غيره من التيارات السياسية طوال مرحلة 1953 ـ 1978، إلى أن بلغ أوج تجليات تميزه مع اقتراب بزوغ فجر الثورة الإسلامية وتأسيس الجمهورية الإسلامية.

ويتميز هذا التيار بمجموعة من الخصائص بدءاً من نقطة انطلاقه الفكرية التي تفترض أهلية الإسلام وصلاحيته لحل مشكلة الاجتماع المعاصر، ثم في افتراضه أن الخطوة الأولى نحو الإصلاح تبدأ من الفرد عبر التحول الفكري الذي يطرأ عليه. ومن هنا، عمل هذا التيار على خطين:

أولاً: الدفاع عن الإسلام وقدرته على تقديم البديل.

ثانياً: على تربية الأنصار والأتباع قبل الشروع في العمل السياسي وقضى هذا التيار ما يقرب من عقد من الزمان ناشطا في هذا الميدان.

وهكذا، فإن الطابع المميز لأنشطة هذا التيار هو الطابع الثقافي الفكري، لا السياسي ولا العنفي المسلح. وبعد استناد هذا التيار إلى فترة تأمل نظري طويلة نسبية دخل ساحة العمل السياسي، وقدم نموذجاً مختلفاً عن التقليد الإمامي الموروث، يقضي بأن الإصلاح وتطبيق أحكام الإسلام يتوقف على استلام الفقهاء زمام السلطة، تحت عنوان نظرية ولاية الفقيه في عصر غيبة الإمام (عج) على النحو الذي طرحه **الإمام الخميني**.

وبعد أن أُقر هذا الطرح، ونُظِّر له على المستوى الفكري، بدأ التيار المؤسس لهذه النظرة بالبحث عن آليات التطبيق، فتوصل إلى أن المنطلق هو إطاحة النظام الملكي بواسطة ثورة شعبية. وهكذا كانت الثورة الإسلامية تنفيذاً لخطة فكرية مدروسة مقرة مسبقاً. وهذا ما دعانا إلى البحث عن المبادىء الفكرية للثورة لإبرازها وجلاء صورتها.

الاستنتاج الموضوعي

إن أهم خصوصيات الثورة الإسلامية هي ماهيتها الفكرية، ويكشف عن هذا البعد موقف الاستكبار العالمي المعادي، ولو لم تكن الثورة الإسلامية تحدياً فكرياً ثقافياً للاستكبار لما وقف منها هذا الموقف المعادي، فما الذي يدعو الدول الكبرى إلى الخوف من نظام ناشىء لا يعلم مدى قدرته على البقاء والاستمرار. فهل يُصدِّق أحد أن أميركا تخشى من تحول الجمهورية الإسلامية إلى دولة عظمى تهددها بأسلحتها؟ أو أن تتحول إلى قطب اقتصادي يهدد مصالح الغرب الاقتصادية؟

الفكر الجديد

إن التحدي الأكبر الذي يهدد الغرب هو التحدي الثقافي؛ وذلك لأن بعض مفكري الغرب يريدون إقناع العالم بأسره بأن ما يمكن أن يقال في الفكر السياسي والاجتماعي قد قيل في الغرب، ولا يوجد جديد يمكن أن يقال في هذا الميدان. وما يثير قلق الغرب هو ولادة فكر جديد له منطلقاته المختلفة التي سوف تؤدي إلى ولادة إنسان جديدة وعلاقات إنسانية جديدة. وإلا فإن إيران لن تصل على المستوى المادي إلى منافسة أميركا، وربما لا تريد الوصول ولذلك لا يمكن أن يكون الخوف مبرراً من هذه الجهة.

العلوم الإنسانية

تدعي الثورة الإسلامية أنها تقدم نموذجاً جديداً للفكر الإنساني في هذا العالم المشحون بالمادة. وإذا تحقق هذا الادعاء فإنه سوف يترك أثره على العلوم الإنسانية التي أنتجها الغرب ويمثل تحديا لها. وذلك أن العلوم الإنسانية التي أنتجها الغرب هي جزء من الحضارة الغربية وثمرة من ثمارها، وهي تقوم في الغالب على رؤية إلى الإنسان بوصفه فرداً مستقلاً حراً بشكلٍ كامل. وبعبارة أخرى: ترى الحضارة الغربية أن الإنسان حر مستقل عن كل إرادة أخرى حتى إرادة الله ومن هذه الرؤية ولدت العلوم الإنسانية.

والعلم الغربي يستند إلى هذه الرؤية الاجتماعية، وبالتالي هناك ترابط بين قبول النتائج العلمية وقبول المباني المعرفية للحضارة الغربية التي تحولت إلى نظام منهجي ينتج هذه العلوم، ولو دون وعي العالِم الباحث بشكلٍ واضح بهذا التلازم المنطقي بين المنهج وذي المنهج.

نظرية المعرفة

إن المشكلة الأساس التي نعاني منها في مجال العلوم الإنسانية هي

مشكلة معرفية منهجية، وهي تحول دون تقدمنا العلمي. ذلك أننا على الرغم من دعوانا وجود علوم إنسانية إسلامية، نستخدم المناهج الغربية التي تختلف بشكلٍ بنيوي عما نتبناه ونعتقده على المستوى المعرفي والمنهجي. وهذا من أهم معوقات تقدمنا وتطورنا العلمي. والحل الذي أقترحه هو أن نشتق من الإسلام نفسه والفكر الإسلامي نظاماً معرفياً مختلفاً عن النظام المعرفي الذي أنتجته الحضارة الغربية لنتابع البحث العلمي على ضوئه وهديه.

فعندما ندعي أن الإسلام دين جامع وشامل، وهو كذلك، علينا أن نسمح لهذه الجامعية وهذا الشمول، بالتجلي في أبعاد حياتنا المختلفة، ومن هذه الأبعاد البعد المعرفي المنهجي. وعليه لا مناص من التأسيس المنهجي، إذا أردنا تجديد البحث العلمي، فكما أن الغرب بنى تطوره العلمي الذي ما زال يتابع مسيرته، حتى الآن على نظرة معرفية خاصة، ومناهج جديدة لا بد لنا من فعل الشيء نفسه أيضاً.

الحضارة الإسلامية العظيمة:

الغاية الأساس للثورة الإسلامية مرتبطة بالعلوم الإنسانية، وتحقق هذا الغاية يتوقف على الأدوات والآليات المناسبة. وهذه الآليات المناسبة، هي آليات معرفية تمثل نموذجاً (باراديام) علمياً جديداً، يعيد تقديم منجزات الحضارة الإسلامية بطريقة منطقية صحيحة.

ويجب أن لا نغفل عن أن الثورات والنماذج العلمية الجديدة تنطلق من نظام معرفي ومنهجي (مثودولوجي) جديد، ويؤدي ذلك إلى تغيير وجه العالم، والاستكبار العالمي يسعى إلى فرض نماذجه المعرفية على العالم تحت شعارات مغالطة هي: أن العلوم عابرة للحدود القومية والعرقية. والواقع هو أن العلم لم يكن يوماً منفصلاً عن القيم والمنابت الفكرية والثقافية التي انطلق منها. وبخاصة العلوم الإنسانية.

والخطأ الأساس الذي وقعنا فيه هو أننا نحسب أن المناهج المعتمدة في العلوم المعاصرة هي ظاهرة عالمية محايدة، وبما أن هذه الظاهرة العالمية ليست قيمية، فلا مانع من العمل وفق هديها. ولكن الواقع مختلف تماماً عن هذا التصور؛ حيث إن ما نراه من العلم هو صورته الظاهرة وربما الطبقات الأعمق من الظاهر ولكن طبقات العلم نفسه، ولكننا نغفل عن الأسس الفلسفية التي يرتكز العلم عليها. ونحسب أننا نواجه ظاهرة اسمها العلم، وأن الغرب طلّق الفلسفة التي أسلمت الروح إلى باريها وبالتالي لا مانع من الأخذ بمناهج الغرب حتى لو اختلفنا معه في الفلسفة. ولكن الغرب صاغ فلسفته وأحكم بنيانها منذ قرون وما نشاهده من نتائج علمية، هي آثار لتلك المقدمات التي حيكت خيوطها نظرياً بدقة متناهية، ونجحت في مقام العمل والاختبار، وما يؤسف له أننا لا نعي هذه الأسس الفلسفية وعياً كاملاً.

الحاجة إلى نظام علمي ـ بحثي

بناءً على ما مر، نرى أن من واجبنا صياغة نظام فلسفي دقيق، تأخذ العلوم فيه موقعها وتعريفها اللائق بها. ومن حسن الحظ أن الحوزة العلمية في إيران تملك حالياً القدرات اللازمة للقيام بأعباء هذه المهمة، وقد بدأت تطل تباشير هذه النهضة تدريجياً. وإنني أعتقد بأن نهضة العلوم الإنسانية لن تتحقق إلا بالاستفادة من المصادر الداخلية للفكر الإسلامي، واختبار قدراتها على إنجاز نتاج معرفي علمي يغني ساحتنا العلمية في الحوزة والجامعة.

وتظهر ضرورة المحاولة من خلال النظر في ما اكتسبناه، أو أنجزناه خلال ما يزيد عن قرن من الزمان معرفة بالغرب. فهل لهذا القصور تفسير غير ما ندعيه؟ وهل من حل سوى تغيير الطريق الذي ما فتئنا نراوح فيه دون تحقيق أي تقدم؟ ألم يحن الوقت لإنتاج علم جديد يتناسب مع أوضاعنا وظروفنا ومبادئنا المعرفية وقيمنا الأخلاقية؟ وتتأكد

هذه الخيارات في مجال العلوم الإنسانية قبل غيرها من العلوم؛ وبخاصة ميدان الاجتماع والتحليل الاجتماعي.

ولسنا نقصد من هذا الكلام التشكيك في قيمة المناهج المعتمدة في علم الاجتماع أو غيره من العلوم، بل أقصى ما ندعيه هو أن هذه الآليات المنهجية المعتمدة في الغرب، ليست مفصولة عن الفلسفة والقيم أبداً، على الرغم من إدعاء أصحابها ذلك. ولا مجال للاستفادة من هذه المبادىء، إلا على ضوء الموقف الواعي منها قبولا أو رفضا. فهل تبنينا نحن هذه المبادىء التي قامت عليها الحضارة الغربية، حتى يصح لنا أخذ ظاهر هذه الحضارة وقشرها الذي هو العلم الغربي؟!

وإن التطورات الاجتماعية السياسية في إيران لها منطقها الخاص المرتبط بالحضارة والثقافة الإسلامية ـ الإيرانية، وعليه لا يمكن تفسير وقائع الاجتماع الإيراني، إلا وفق هذا المنطق الخاص، وبالتالي لا مجال لتطبيق كثير من المنهجيات المعتمدة في علم الاجتماع الغربي لتحليل هذه الوقائع أو استشراف مستقبلها.

نتائج البحث

لقد توصلنا في هذه الدراسة إلى مجموعة من النتائج تؤيد ما تقدم وهذه النتائج هي:

1 ـ إن دعوة الإصلاح الديني والتجديد في كثير من نماذجها، تمثل انحرافاً عن الإسلام الأصيل. وعلى هذا الأساس تصدى التيار الفقهي ـ الولائي لمواجهة بعض دعوات الإصلاح وتفنيد أسسها ومبادئها الأولية ومنطلقاتها. وقد أوضحنا خلال الدراسة أن التيار الإصلاحي، وأدلجة الدين، والإسلام الثوري. . . لا تمثل فكر الثورة الإسلامية أبداً، وإن كان لبعضها دور التحريض على إنتاج فكر الثورة.

2 ـ لقد أثبتت تجربة بعض التيارات التلفيقية وبخاصة منظمة «مجاهدي خلق» أو بعض الأشخاص المستقلين، أن بعض دعوات الإصلاح، حتى لو كانت مخلصة من حيث منطلقاتها، إلا أنها لاعتمادها منهج تأويل الفكر الديني ومجاراة المادية، انحرفت في نهاية المطاف عن المقاصد الأصلية للدين.

3 ـ التيار «التنويري» ونموذجه لم يكن يتمتع بقبول جماهيري، وحتى أن بعض رجال الدين الذي انخرطوا في هذا التيار فقدوا جاذبيتهم وموقعهم في نفوس الناس. وهذا يكشف عن أن إيران ما زالت وسوف تبقى واضعة ثقتها في الحوزة وعلماء الدين.

4 ـ لا تنجح أي محاولة تغيير عملي في إيران، ما لم تكن مدعومة من المرجعية وثقلها المعنوي؛ ولذلك وجدنا أن **الإمام الخميني** آثر الصمت والسكوت حتى عام 1962، على الرغم من علو كعبه في العلم والسن (41 عاماً) في ظل مرجعية **السيد البروجردي** الذي كان يتحفظ على الدخول في ميدان السياسة.

5 ـ إن الإصلاح الديني يجب أن ينبع من الحوزة ويكون مغطى من المرجعية، وإلا فإن كل محاولات الإصلاح من خارج الحوزة لن تصل إلى مبتغاها حتى لو كانت صادقة في ما تدعيه وترمي إليه، ولهذا الحصر مبرراته المنطقية وأهمها: التأثير الاجتماعي والثقة، والتخصص العلمي.

6 ـ لا يمكن تحليل سلوك المجتمع الإيراني وفق النموذج الاقتصادي أو غيره من النماذج المعتمدة في علم الاجتماع؛ لأن المجتمع الإيراني لا يتصرف وفق منطق الربح والخسارة المادية بالضرورة، وهذا الجهل بنسيج المجتمع الإيراني هو أحد مظاهر القصور والخلل في الدراسات الغربية حول الثورة الإسلامية في إيران.

7 ـ إن التيارين التلفيقيين السابقين على الثورة الإسلامية، ولدا من رحم الجبهة الوطنية، وكانا يحاولان التغيير مع الرضا بالملكية مع وجود بعض الفوارق بين التيار الإصلاحي والتيار الراديكالي.

8 ـ إن محاربة النظام الإسلامي ليست مطروحة عند هذين التيارين في الوقت الحاضر، ويجمع بينهما محاولة تقديم تفسير جديد للإسلام وللحريات وحقوق الإنسان، ولكن عندما تطرح فكرة المواجهة يتوقع نشوب الخلاف بين الطرفين في المنهج والأسلوب؛ حيث يتوقع من التيار الراديكالي اعتماد أسلوب المواجهة المسلحة بينما يسعى التيار الإصلاحي إلى القبض على السلطة من خلال محاولات النفوذ إلى البرلمان.

9 ـ بين التيارات السياسية الناشطة حالياً وتلك التي كانت ناشطة قبل الثورة الإسلامية وجه اختلاف دقيق هو: أن التيارات التلفيقية قبل الثورة كانت تؤمن بالجمع بين الإسلام وبين التعاليم المستوردة، فكان لونها التلفيقي وانحرافها عن الإسلام واضحاً. وأما التيارات المنافسة للتيار الفقهي ـ الولائي في هذه الأيام تمارس نوعاً من الباطنية، فلا تشير في خطابها السياسي إلى منطلقاتها الفكرية الخارجية ولكنها في القضايا السياسية اليومية والأحداث المفصلية تكشف عن التزامها بالنظام الدولي الجديد وتوافق على معاييره. وعلى الرغم من أن هذه المواقف السياسية هي جزء من البنية الفوقية ولكنها على أي حال تلفيق يختفي تحته منهج الأسلاف الذي لا تسمح الظروف الاجتماعية بإظهاره والتصريح به.

فاليوم لم يعد بالإمكان الحديث عن قصور الإسلام عن حل مشاكل الدولة، ولكن يظهر هذا المعتقد المضمر من خلال المواقف التي تدعو إلى الانسجام مع المحيط الدولي، ولكن هيهات فإن المواقف السياسية التي يتخذها التيار الفقهي ـ الولائي

نابعة من مبادىء الفكر الإسلامي التي يصعب التقاؤها مع مبادىء الحضارة الغربية المعاصرة.

10 ـ إن المبادىء الفكرية والثقافية هي نقطة القوة في فكر الثورة الإسلامية، ولكنها مكمن الخطر أيضاً وفقاً لقانون: «**إن العلل الموجدة لأمر هي العلل المبقية له**»؛ ولذلك لا بد من الحفاظ على الصفاء الإيديولوجي والفكري ولذلك فإن بدء تسلل الفكر الدخيل هو نقطة انطلاق الانحراف. ويبدو أن الاستكبار العالمي فَهِم هذه الحقيقة بعد أن جرب كل أساليب المواجهة، وهو بصدد خوض مواجهة فكرية ثقافية مع هذه الثورة لتفريغها من مضمونها الفكري والثقافي، ليسهل عليه مواجهتها وربما يستغني بذلك عن الصدام معها.

المصادر والمراجع

المراجع الفارسية والعربية:

- آدميت، فريدون، **انديشه هايِ ميرزا آقا خانِ كِرماني** (أفكار الميرزا آغا خان الكرماني)، طهران، دار طهوري، (1967 م).
- آدميت، فريدون، **انَديشه هايِ ميرزا فَتحعلي خان آخوند زادِه** (أفكار الميرزا فتحعلي خان آخوند زادة)، طهران، دار خوارزمي، (1970).
- آدميت، فريدون، **اَنديشه تَرقّي وحكومتِ قانون** (فكرة التقدم ودولة القانون)، طهران، دار خوارزمي، 1977.
- آدميت، فريدون، **أيديولوژي نهضت مَشروطيت** (أيديولوجيا الحركة الدستورية)، طهران، بيام، 1978.
- آدميت، فريدون، **فِكرِ آزادي ومقدمة نهضتِ مشروطيتِ إيران** (الحرية ومقدمات الحركة الدستورية في إيران)، طهران، سخن، 1961.
- آل أحمد، جلال، **غَربزَدِگي** (نزعة التغريب)، بإشراف شمس آل أحمد، ط1، طهران، دار فردوس، 1372.
- آيت، حسن، **دَرسهايى اَز تاريخِ سياسيِ إيران** (دروس من التاريخ السياسي لإيران)، طهران، حزب جمهوري إسلامي، 1984.

- أبو الحسني، علي (منذر)، **شهيد مُطهري اِفشاگرِ توطئه تأملِ «ظاهر ديانت بِه «باطن» إلحاد وماديّت** (الشهيد مطهري فاضح مؤامرة التظاهر بالتدين وإبطان الإلحاد والمادية)، قم، دار نشر إسلامي، 1983.
- أرسطو، **سياست**، ترجمة حميد عنايت، ط4، طهران، دار أمير كبير، 1985.
- اسبريگن، توماس، **فَهمِ نَظريه هايِ سياسى** (فهم النظريات السياسية)، تر: فرهنگ رجائي، طهران، انتشارات آگاه، 1986.
- اسكاچ بل، تدا، **دَولتِ تحصيل دار واسِلام شيعه در انقلاب اسلامى**، تر: محسن أمين زادة، في كتاب: رهيافت هاى نظري بر انقلاب اسلامى إيران، باهتمام: عبد الوهاب فراتي، قم، إدارة أمور الأساتذة الجامعيين، 1988.
- اسكاچ بل، تدا، **دولتها وانقلابهاى اجتماعى**، تر: السيد مجيد روبين، طهران، دار سروش، 1977.
- الإمام الخميني، **شؤون واختياراتِ وليّ فقيه** (صلاحيات الولي الفقيه)، تر: مركز الوثائق الثقافية للثورة الإسلامية، ط2، مؤسسة الطباعة والنشر في وزارة الثقافة والإرشاد، 1990.
- الإمام الخميني، **صحيفة النور**، ط2، ج1، طهران، نشر وزارة الثقافة والإرشاد مركز الوثائق الثقافية للثورة الإسلامية، 1991.
- الإمام الخميني، **كشف الأسرار**، منشورات آزادى، 1943.
- الإمام الخميني، **ولاية الفقيه والجهاد الأكبر**، طهران، منشورات فقيه، لا تا.
- منشورات 15 خرداد، **زِندگينامِه نايبُ الإمام خميني** (سيرة الخميني؛ نائب الإمام)، طهران، بانزده خرداد، العدد 4، تاريخ المقدمة 1974.
- انتشارات صدرا، **سيري در زِندگانيِ اَستاد مطهرى**، ط3، طهران، صدرا، 1372.

- أورعى، غلامرضا، اَنديشه امام خميني دَرباره تغييرِ جامعه (التغيير الاجتماعي في فكر الإمام الخميني)، طهران، مؤسسة سوره للنشر، 1994.
- إيراني، ناصر، بُحرانِ دِمُكراسى دَر إيران وَدوازدَه مقاله ديگر (أزمة الديمقراطية في إيران وإثنا عشرة مقالة أخرى)، طهران، مركز النشر الجامعي، 1992.
- بازرگان، مهدي، انقلاب إيرانِ دَر دُو حركت (ثورة إيران في حركتين)، طهران، الكاتب، 1984.
- بازرگان، مهدي، باد وباران در قرآن (الرياح والمطر في القرآن)، طهران، الشركة المساهمة للنشر، 1964.
- بازرگان، مهدي، بازگشت بِه قرآن (العودة إلى القرآن) طهران، بنگاه ترجمة ونشر كتاب (وكالة الترجمة ونشر الكتب)، 1981.
- بازرگان، مهدي، بازيابي أَرزِشها إعادة البحث عن القيم، طهران، الكاتب، 1985.
- بازرگان، مهدي، بِعثت وأيديولوژي (البعثة والأيديولوجيا)، مشهد، منشورات طلوع، لا تا.
- بازرگان، مهدي، پيروزيِ حتمى دَر حُكومتِ جهاني مَهدى (النصر المحتوم في دولة المهدي العالمية)، طهران، جهان آراه، لا تا.
- بازرگان، مهدي، چهار مَقاله (مقالات أربع)، طهران، الشركة المساهمة للنشر، 1965.
- بازرگان، مهدي، حكومتِ واحدِ جَهانى (الدولة العالمية الواحدة)، طهران، بيام آزادي، لا تا.
- بازرگان، مهدي، راهِ طي شده (الطريق المسلوك)، ط5، طهران، الشركة المساهمة للنشر، لا تا.

- بازرگان، مهدي، **سَير وتحوّلِ قرآن** (مسيرة القرآن وتطوره)، باهتمام: محمد مهدي جعفري، مجلدان، طهران، منشورات قلم، 1979.
- بازرگان، مهدي، **عشق وپرستش يا ترموديناميك انسان** (العشق والعبادة، أو ترموديناميك الإنسان)، طهران، الشركة المساهمة للنشر، لا تا.
- بازرگان، مهدي، **كار در اسلام ودر إيران** (العمل في إيران وفي الإسلام)، طهران، ؛پيام آزادي، لا تا.
- بازرگان، مهدي، **گُمراهان: حديثِ مُفصّل اَز قرونِ وُسطى** (الضالون بالتّفصيل عن القرون الوسطى المسيحية في سياق الحديث عن تفسير سورة الفاتحة)، طهران، الكاتب، 1983.
- بازرگان، مهدي، **مدافعات در دادگاه غير صالح تجديد نظر** (دفاعيات أمام محكمة الاستئناف غير الشرعية)، منشورات مدرس، 1971.
- بازرگان، مهدي، **مطهرات در اسلام** (المطهرات في الإسلام)، ط7، طهران، الشركة المساهمة للنشر، 1968.
- بازرگان، مهدي، **نيكنيازي** (حسن الاحتياج)، طهران، الشركة المساهمة للنشر، 1968.
- بازرگان، مهدي، وغلامعلي، **بعثت ودولت به ضميمه خيرات وخدمات در جمهورى اسلامى إيران** (البعثة والدولة مع ملحق خيرات وخدمات الجمهورية الإسلامية في إيران، والبعثة في الاجتماع)، طهران، الشركة المساهمة للنشر، 1980.
- برزگر كليشمي، ولي الله، **جامِعِه اَز ديدگاهِ نهج البلاغه** (المجتمع في منظار نهج البلاغة)، طهران، سازمان تبليغات اسلامي، 1993.
- بريجنسكي، **أسرار سقوط شاه وگروگانگيرى** (أسرار سقوط الشاه وأسرار احتجاز الرهائن)، تر: حميد أحمدي، طهران، نشر جامي، 1983.
- برنتون، كرين، **كَالبَد شِكافي چهار انقلاب**، تر: محسن ثلاثي، ط4، طهران، نشر نو، 1987.

- بشيريه، حسين، **انقلاب وبَسيجِ سياسى** (الثورة والتعبئة السياسية)، طهران، نشر جامعة طهران، 1993.
- بشيريه، حسين، **مسائل اَساسىِ فلسفه سياسى** (القضايا الأساسية في الفلسفة السياسية)، مجلة معهد القانون والعلوم السياسية، العدد 25، 1990.
- بهار، ملك الشعراء، **تاريخِ مختصرِ أحزابِ سياسى، اِنقراضِ قاجارية** (تاريخ الأحزاب السياسية المختصر، رحيل القاجار)، مجلدان، طهران، أمير كبير، 1992.
- تافلر، آلفين، **موج سوم** (الموجة الثالثة)، تر: شهيندخت خوارزمي، ط4، طهران، نشر نو، 1989.
- تقوى، محمد علي، **إصلاحِ فكرِ ديني دَر انديشه متفكران معاصر إيران** (إصلاح الفكر الديني عند المفكرين المعاصرين في إيران ما بين (1941 ـ 1961)، رسالة ماجستير في العلوم السياسية، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة طهران، العالم الدراسي، (1992 ـ 1993).
- توين بي، آرنولد، **تَمدّن در بوته آزمايش** (الحضارة على محك الاختبار)، تر: أبو طالب صارمي، طهران، أمير كبير، 1984.
- جامي، **گُذشتِه چِراغ راهِ آينده** (الماضي مصباح طريق المستقبل)، لا مكان، نشر سمندر، لا تا.
- جانسون، چالمرز، **تَحوّلِ انقلابى: بررسيِ نظريِ پديده اِنقلاب** (التحول الثوري: دراسة نظرية للثورة)، تر: حميد إلياسي، طهران، دار امير كبير، 1984.
- جاويد موسوي، سيد حميد (جمع وإعداد)، **سيماى استاد دَر آئينه نِگاهِ يارانِ** (صورة الأستاذ في مرآة منظار الأصدقاء)، طهران، صدرا، 1992.
- جعفريان، رسول، **مُروري بَر زَمينه هايِ التقاطِ جَديد دَر إيران** (نظرة خاطفة إلى الخلفيات الفكرية للرؤية الإلتقاطية الجديدة في إيران)، طهران، سازمان تبليغات اسلامي، 1990.

- جفعري، يقعوب، **بينشِ تاريخي قرآن** (الرؤية التاريخية للقرآن)، طهران، دفتر نشر فرهنك إسلامي، 1989.
- جماعة من المؤلفين، **بَحثى دَرباره مرجعيّت وروحانيّت** (بحث حول المرجعية وعلماء الدين)، طهران، الشركة المساهمة للنشر، 1964.
- جوادي آملي، عبد الله، **تَبيين مباني فقهي حكومِت إسلامي** (شرح الأسس الفقهية للدولة الإسلامية)، ولايت فقيه زير بناى حكومت إسلامي، جماعة من الكتاب، طهران، نشر بنياد، 1989.
- جوادي آملي، عبد الله، **نقش اِمام خُميني در تجديدِ بناي نظام امامت** (دور الإمام الخميني في تجديد بناء نظام الإمامة)، مجلة كيهان انَديشه، العدد 24، 1989.
- الخامنئي، السيد علي، **حديث الولاية** (مجموعة كلمات وخطب القائد)، ج3، طهران، مركز الوثائق الثقافية للثورة، 1996.
- داورى اَردكاني، رضا، دِفاع اَز فلسفه (الدفاع عن الفلسفة)، طهران، قسم الدراسات والتخطيط في وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، 1987.
- داوري اَردكاني، رضا، **شمه اى از تاريخِ غَربزَدگي ما، وَضعِ كُنوني تَفكّرِ دَر إيران** (لمحة من تاريخ نزعتنا التغريبيّة الوضع الراهن في الفكر الإيراني)، ط2، طهران، سروش، 1984.
- داوري اَردكاني، رضا، **فَلسفه مَدَني فارابي** (الفلسفة المدنية عند الفارابي)، طهران، المجلس العالي للثقافة والفَن، 1975.
- داوري اَردكاني، رضا، **ناسيوناليسم وانقلاب** (القومية والثورة)، طهران، دفتر بزوهشها وبرنامه ريزي فرهنـي، وزارت إرشاد، 1986.
- دواني، علي، **خاطراتِ مَن اَز اَستادِ شهيد مطهري** (ذكريات عن الأستاذ الشهيد مطهري)، طهران، صدرا، 1993.
- دواني، علي، **نِهضتِ رُوحانيونِ ايران** (نهضة العلماء في ايران)، 11مجلدا، طهران، بنياد فرهنگى امام رضا (ع)، ج 1 حتى 8، 1979.

- دوركهايم، اميل، **قواعدِ رَوشِ جامعه شناسي** (قواعد منهج علم الاجتماع)، تر: علي محمد كاردان، طهران، دار جامعة طهران، 1964.
- دهخدا، محمد، **لغتنامه دهخدا** (معجم دهخدا)، طهران، دار جامعة 1967ن، 1346.
- رجائي، فرهنگ، **درآمدى نظري دَر بابِ اَفكارِ سياسى** (مدخل نظري إلى الأفكار الاجتماعية والسياسية في إيران في القرن الرابع عشر الهجري) مجلة تحقيقات تاريخي، العدد 8، ربيع 1993.
- رجبي، محمد حسن، **زِندگينامه سياسيِ اِمام خمينى** (الحياة السياسية للإمام الخميني)، طهران، مؤسسة الطباعة والنشر في وزارة الثقافة، 1990.
- رحمتي، أكبر، **أُستاد مطهري ورْوشَنفكران** (الأستاذ مطهري والمتنورون)، ط2، طهران، دار صدرا، 1373.
- رزاقي سياهرودي، سهراب، **ايديولوژي وراديكاليسم شيعه در انديشه سياسيِ معاصر** (الأيديولوجية والأصولية في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، ما بين (1941 ـ 1978)، رسالة ماجستير في العلوم السياسية، من كلية الحقوق والعلوم السياسية، طهران العام الدراسي (1993 ـ 1994).
- رندل، جان خرمن وباكلر، **دَرآمدى به فلسفه** (مدخل إلى الفلسفة)، تر: اَمير جلال الدين اَعلم، طهران، نشر سروش، 1984.
- روبين، باري، **جَنگِ قُدرتها دَر إيران** (صراع القوى في إيران)، تر: محمود مشرفي، لا مكان، دار آشتياني، 1982.
- روحاني، سيد حميد، **بَررسي وتحليلي اَز نهضت إمام خميني** (نهضة الإمام الخميني: دراسة وتحليل)، ج1، ط11، انتشارات راه إمام، 1981.
- روحاني، سيد حميد، **نهضت إمام خميني** (نهضة الإمام الخميني)، طهران، نشر بنياد شهيد، 1985.
- سادات، محمد علي، **مَكتبها واصطلاحات سياسي** (المذاهب

والاصطلاحات السياسية)، طهران، دار هدى، 1983.
- سازمان مجاهدين، آمُوزش وتشريحِ اطلاعيه تعيينِ مَواضع (كراسة تعليمية لشرح بيان تحديد المواقف).
- سوليفان، ويليام، مَأموريتِ دَر إيران (مهمة في إيران)، تر: محمود مشرقي، ط3، طهران، انتشارات هفته، 1982.
- شريعتي، علي، اِسلام شِناسى (معرفة الإسلام) دروس حسينية الإرشاد، لا مكان، دفتر تدوين آثار علي شريعتي، 1981.
- شريعتي، علي، اُمَّت وإِمامت (الأمة والإمامة)، طهران، انتشارات قلم، 1979.
- شريعتي، علي، بَازگَشت (العودة)، مجموعة الآثار 4، لا مكان، دفتر تدوين آثار علي شريعتي، 1982.
- شريعتي، علي، تاريخِ تمدن (تاريخ الحضارة)، ج1، مجموعة الآثار، ج11، طهران، انتشارات آگاه، 1980.
- شريعتي، علي، تَشيّع عَلوي وتَشيّعِ صَفوي (التشيع العلوي والتشيع الصفوي)، لا مكان، لانا، لا تا.
- شريعتي، علي، چِه بايد كَرد؟ (ما العمل؟) لا مكان، دفتر تدوين آثار علي شريعتي، 1981.
- شريعتي، علي، حسين وارث آدم، مجموعة الآثار 19، طهران، انتشارات قلم، 1982.
- شريعتي، علي، شيعه يك حزب تمام (الشيعة حزب متكامل)، لامكان، لانا، لا تا.
- شريعتي، علي، مجموعة الآثار، ج3، دفتر تدوين آثار علي شريعتي، لا تا.
- شريعتي، علي، مجموعة الآثارج 20، طهران، دار إلهام، 1363.
- صدر، محمد باقر، تيوري شِناخت دَر فلسفه ما (فلسفتنا)، تر: حسين حسيني، طهران، انتشارات بدر، 1980.

- صدر، محمد باقر، **تفسير موضوعى**: سنتهاى تاريخ در قرآن (المدرسة القرآنية)، تر: جمال الدين الموسوي، قم، دفتر انتشارات اسلامي، لا تا.

- طالبوف، عبد الرحيم، **مسائل الحياة**، تفليس، مطبعة غيرت، 1907.

- طباطبائي، جواد، **در آمدى بر تاريخ انديشه سياسى در إيران**، ط2، طهران، دفتر مطالعات سياسي بين المللي، 1988.

- طباطبائي، جواد، زوال انديشه سياسى در إيران (زوال الفكر السياسي في إيران)، طهران، نشر كوير، 1372.

- طباطبائي، سيد محمد حسين، **أصول فلسفه وروش رئاليسم** (أصول الفلسفة والمذهب الواقعي)، مع مقدمة مرتضى مطهري، قم، دفتر انتشارات إسلامي، لا تا.

- طباطبائي، سيد محمد حسين، **بَرّرسيهايِ اسلامي** (دراسات إسلامية)، باهتمام السيد هادي خسروشاهي، قم، مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي حوزة علمية قم، شعبان 1961.

- عزتي، أبو الفضل، **اسلامِ انقلابي وانقلابِ اسلامي** (الإسلام الثوري والثورة الإسلامية)، طهران، انتشارات هدى، لا تا.

- عميد، حسن، **فرهنگِ فارسيِ عَميد**، طهران، أمير كبير، 1977.

- عميد زنجاني، عباس علي، **انقلابِ اسلامي وريشه هايِ** آن (الثورة الإسلامية وجذورها)، ط2، طهران، نشر كتاب سياسي وسازمان جاب وانتشارات وزارت فرهنك وإرشاد إسلامي، 1989.

- عنايت، حميد، **اسلام وسوسياليسم در مصر** (الإسلام والاشتراكية في مصر. . .)، طهران، موج، 1971.

- عنايت، حميد، **انديشه سياسي در إسلام معاصر** (الفكر السياسي في الإسلام المعاصر)، تر: بهاء الدين خرمشاهي، طهران خوارزمي، 1986.

- عنايت، حميد، **در آمدى بر ريشه هاى انقلاب اسلامى** مدخل إلى جذور

الثورة الإسلامية) تر: منتظر لطف، باهتمام: عبد الوهاب فراتي، قم، دار منظمة إدارة الأساتذة الجامعيين 1997.

- غرويان، محسن، **دَرآمدی بَر آموزشِ فَلسفه** (مدخل إلى المنهج الجديد في تعليم الفلسفة)، قم، انتشارات شفق، 1993.

- فراتي، عبد الوهاب، **در آمدی بر ريشه های انقلاب اسلامي**، قم دار منظمة إدارة الأساتذة الجامعيين 1977.

- فراتي، عبد الوهاب، **رَهيافتهايِ نَظريِ بَر اِنقلابِ اسلاميِ إيران** (الاتجاهات النظرية في دراسة الثورة الإسلامية في إيران)، قم، دار الأساتذة الجامعيين 1998.

- فرفند، زولين، **جامعه شناسی ماكس وبر** (علم الاجتماع الفيبري)، تر: عبد الحسين نيك جوهر، طهران، نشر بيكان، 1983.

- فشاهي، محمد رضا، **از گاتها تا مشروطيت**، طهران، دار كوتنبرغ، 1975.

- كابلستون، فردريك تشارلز، **تاريخ فلسفه** (تاريخ الفلسفة)، تر: أمير جلال الدين أعلم وآخرين، طهران، سروش، 1983.

- كال ورث، بيتر، **انقلاب** (الثورة)، تر: أبو الفضل صادق پور، ط2، طهران، دار جامعة طهران، 1979.

- كَلهُر، مهدي، **«باستانگرايی در تاريخ معاصر إيران»**، فصليةِ يَادِ، العدد 17، السنة الخامسة، شتاء 1989.

- گولدنر، آلفين، **بُحرانِ جامعه شناسيِ غَرب** (أزمة علم الاجتماع الغربي)، تر: فريده ممتاز، طهران، الشركة المساهمة للنشر، 1989.

- مدرسي، علي، **«جريان شناسي تاريخي (تحليل سيستمي)** (معرفة التيارات التاريخية)، فصلية ياد، العدد 17، السنة الخامسة، شتاء 1989.

- مصباح، محمد تقي، **آموزش فلسفه** (تعليم الفلسفة)، ط3، طهران، نشر سازمان تبليغات إسلامي، 1982.

- مصباح، محمد تقي، **جامعة وتاريخ از ديدگاه قرآن** (المجتمع والتاريخ من وجهة نظرة القرآن)، طهران، نشر سازمان تبليغات إسلامي، 1993.
- مطهري، مرتضى، **آشنائى با علوم إسلامي** (التعرف على العلوم الإسلامية)، قم، دفتر انتشارات إسلامي، 1979.
- مطهري، مرتضى، **اسلام ومقتضيات زمان** (الإسلام ومقتضيات العصر)، ج2، ط1، طهران، صدرا، 1991.
- مطهري، مرتضى، **انسان وَسَرنِوِشت** (الإنسان والمصير)، ط9، طهران، دار صدرا، 1980.
- مطهري، مرتضى، **پيرامونِ انقلابِ إسلامي** (حول الثورة الإسلامية)، قم، دفتر انتشارات إسلامي، 1982.
- مطهري، مرتضى، **تَكامُلِ اجتماعيِ اِنسان** (التكامل الاجتماعي للإنسان)، طهران، دار صدرا، 1984.
- مطهري، مرتضى، **حَماسهٔ حُسيني** (الملحمة الحسينية)، ط10، طهران، دار صدرا، 1990.
- مطهري، مرتضى، **خَدماتِ مُتقابِل اسلام وإيران** (الخدمات المتبادلة بين إيران والإسلام)، طهران، دفتر نشر فرهن إسلامي، 1975.
- مطهري، مرتضى، **عَدل إلهيّ** (العدل الإلهي)، قم، انتشارات إسلامي، 1982.
- مطهري، مرتضى، **عِللِ گِرايِشِ بهِ مادّيگري دَر إيران** (الدوافع نحو المادية في إيران)، طهران، صدرا، لا تا، تاريخ المقدمة 1977.
- مطهري، مرتضى، **فلسفه تاريخ**، ج1، ط2، طهران دار صدرا، 1992.
- مطهري، مرتضى، **نَقدي بَر ماركسيسم** (نقد الماركسية)، طهران، دار صدرا، 1984.
- مكي، حسين، **تاريخِ بيست سالِه إيران**، ج3، (انقراض قاجار وتشكيل سلسله ديكتاتوري بهلوي) (تاريخ عشرين سنة لإيران، أفول الدولة

القاجارية وتشكيل النظام البهلوي)، طهران، انتشارات علمي، ط1، 1995.

- النائيني، محمد حسين، **تَنبيهُ الأمة وتنزيه الملّة**، ط8، طهران، الشركة المساهمة للنشر، 1982.

- نجفي علمي، محمد جعفر، **برداشتى از جامعه وسنن اجتماعى در قرآن** (المجتمع والسنن الاجتماعية في القرآن)، طهران، قسم الطباعة والنشر في وزارة الثقافة والإرشاد، 1992.

- وحيد نيا، سيف الله، **خاطرات وأسناد** (الخواطر والوثائق)، طهران، انتشارات وحيد، 1988.

- ولايتي، علي أكبر، **مقدمه فكرى نهضت مشروطيت** (مقدمة فكرية في الحركة الدستورية)، ط6، طهران، دفتر نشر فرهن إسلامي، 1994.

- هاديان، ناصر، «**نظريه اسكاتش بل وانقلاب إسلامي**»، رهيافتهاى نظرى بر انقلاب إسلامي إيران («نظرية اسكاتش بل والثورة الإسلامية» الاتجاهات النظرية في دراسة الثورة الإسلامية في إيران)، باهتمام: عبد الوهاب فراتي، قم، معاونت أمور أساتيد، 1998.

- هاشمي رفسنجاني، علي أكبر، **در رابطه با انقلاب إسلامى** (في الثورة الإسلامية)، طهران، انتشارات وآموزش انقلاب إسلامي، 1985.

- هانتينغتون، صاموئيل، **رُوياروئي تمدنها** (صراع الحضارات)، تر: مجتبى أميري، مجلة اطلاعات سياسي أ اقتصادي، العدد 69- 70.

- هانتينغتون، صاموئيل، **سامان سياسي در جوامع دستخوش دگرگونى** (الاستقرار السياسي في المجمتمعات المعرضة للتغيير)، تر: محسن ثلاثي، ط3، طهران، نشر علم، 1996.

المراجع الإنجليزية:

-- Abrahamian, Ervand, «**Structural causes of the Iranian revolution**», **MERIP, Report,** No.87.

-- Abrahamian, Ervand, **Iran Between tow Revolution**, Princeton: Princeton UN. Press, 1982

-- Ahmad, Eqbal, «**Comments on SKocpol», theory and Society,** Vol. 11, No.3 1982.

-- Algar, Hamid, **The Root's of the Iranian Revolution**, London: open press, 1983.

-- Amir, Arjomand, Said, «**The causes and significance of the Iranian revolution», State, culture and Society,** Vol. 1 No. 3, 1985.

-- Amir Arjomand, Said, **The Turban of the Crown, Islamic revolution in Iran**, new york & London: Oxford UN. Press, 1988

-- Amjad, Mohammad, **Iran: from royal dictatorship to theocracy**, Westpost: Green wood press, 1989.

-- Ashraf, Ahmad and Ali Banuazizi, «**the state, classes and modes of mobilization in the revolution», State, culture and Society,** Vol. 1, No. 3, 1985.

-- Aya, Rod, «**theories of revolution reconsidering: Contrasting models of collective violence», theory and society,** Vol. 8, 1979.

-- Banuazizi, Ali and Myron, Weiner, **the state, religion, and ethnic politics: Afganistan, Iran, and Pakistan**, Albany: Syracuse Un. Press, 1986.

-- Bashiriyeh, Hossein, **the state and revolution in Iran: 1962 -- 1982**, New York, StÁ Martin's Press,1984.

-- Burke, Edmund and Paul, Lubek, «**explaining social movements in two oil-exporting state», comparative studies,** No. 4, 1986.

-- Debashi, hamid, **theology of discontent: the ideological foundation of the Islamic revolution of Iran,** New York, New York UN. Press, 1993.

-- Enayat, hamid, «**revolution in Iran: 1979: religion as political**

ideology», in Noel O'sullivan, ed. **Revolutionary theory and political reality**, New York: St. Martin's Press, 1983.

-- Farhi, Farida, **state disintegration and urban-based Revolutionary crisis: the Iranian case,** PhD. Dissertation, university of Colorado, 1986.

-- Farhi, Farida, «**state disintegration and urban-based Revolutionary crisis: a comparative analysis of Iranian and Nicaragua**», **comparative political studies,** Vol. 21, No. 2, July 1988.

-- Fisher Michael, «**protest and revolution in Iran**», **Harvard international review**, March 1979.

-- Fisher Michael, **Iran: from religious dispute to revolution,** Cambridge: Harvard UN. Press, 1980.

-- Freeman, Michael, «**revolution as a subject of science**», in Noel O'sullivan, ed. **Revolutionary theory and political reality**, New York: St. Martin's Press, 1983.

-- Gerth, H, and C, Wright Mills, **from Max Weber**, London: Routeledge, & Kegan Paul 1979.

-- Green, Jerrold, **revolution in Iran: the politics of counter mobilization**, New York: Prager, 1982.

-- Green, Jerrold, «**counter mobilization in the Iranian revolution**», **Merip report**, No. 87, 1980.

-- Green, Thomas, **Comparative revolutionary movements**, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1990.

-- Gurr, Ted Robert, **why men rebel**?, Princeton: Princeton Un. Press, 1970.

-- Habermas, Jurgen, **the philosophical discourse of modernity**, Oxford: polity press. 1987.

-- Haddian, Nasser, **skocpol's theory and the Islamic revolution of Iran**, A dissertation presented for doctorate of philosophy degree, the University of Tennessee Knoxville, 1990.

-- Halliday, Fred, «**the Iranian revolution: upheaval development and religious populism», journal of international affairs,** vol. 36, No. 2 fall 1982.

-- Hussein, Asaf, **Islamic Iran: revolution and counter – revolution,** London: Frances Pinter, 1990.

-- Kamrava, Mehran, **revolution in Iran: the roots of turmoil,** London: routledge, 1990.

-- Karshenas, Massoud, **oil state and inductionalization in Iran,** Cambridge: Cambridge UN. Press, 1990..

-- Katozian, H, **the political economy of modern Iran**, New York: New York UN. Press,1981.

-- Keddie, Nikki, and Frah Monian, «**Military and religion in contemporary Iran», fundamentalism and the state: Remarking politics, economics, and militancy**, marry and Appleby eds. Chicago: the UN. Press, No. 3, 1993.

-- Keddie, Nikki, «**religion society and revolution in modern Iran**», Michael Bonine and N. Keddie eds. **Modern Iran: the dialectics of continuity and change**, New York: New York Press,1981

-- Kimmel, Michael, **volution: a sociological interpretation,** Oxford: Polity Press, 1990.

-- Moghaddam, valentine, «**popular revolution and the Islamic state in Iran», revolution in the world system**, Tessy Boswelled Greenwich: Greenwood Press 1980.

-- Najmabadi, afsaneh, «**Iran's turn to Islam: from modernism to moral order**», Cambridge journal of economics, 1980.

-- o'sullivan, Noel, «**an introductory essay: revolution and modernity**», in Noel O'sullivan, ed. Revolutionary theory and political reality, New York: St. Martin's Press, 1983.

-- Parsa, Misagh, «**economic development and political transformation**», theory and society, vol. 14, No. 4, sep. 1985.

-- Sheikholeslami, Ali Rida, «**from religious accommodation to religious revolution: the transformation of shi'ism in Iran**», **the state, religion, and ethnic politics: Afghanistan, Iran, and Pakistan**, Banuazizi, Ali and Myron, Weiner, Albany: Syracuse Un. Press, 1986.

-- sick, Garry, **all fall down: America's tragic with Iran**, New York, penguin book, 1986.

-- skocpol, Teda, «**France, Russia, and China: a structural analysis of social revolution**», comparative studies in society and history, 18, 1979.

-- skocpol, Teda, «**rentier state and shi'a Islam in the Iranian revolution**», theory and society, vol. 11, No. 3, May 1982.

-- Zabih, sepehr, **Iran's revolutionary upheaval: an interpretive essay**, Sanfrancisco: alehemy book, 1979.

-- zagorian, perz, «**theories of revolution in contemporary historiography**», political science quarterly, vol. 88, No. 1, March 1973.

ثبت الأعلام والأسماء

- ح -

- خ -

ـ د ـ

ـ ر ـ

ـ ز ـ

ـ س ـ

ـ ش ـ

ـ ص ـ

ـ ط ـ

ـ ع ـ

ـ غ ـ

ثَبت المصطلحات

ـ الف ـ

ـ ب ـ

ـ ث ـ

- ش -

- ص -

- ط -

- ع -

- غ -

- ف -

ـ ق ـ

ـ ك ـ

ـ م ـ